Pedro Roche Arnas
Coordinador



El pensamiento político en la Edad Media

FUNDACIÓN RAMÓN ARECES

El pensamiento político en la Edad Media

Pedro Roche Arnas
(Coordinador)

El pensamiento político en la Edad Media



Ilustración de la cubierta: El Papa Silvestre I y Constantino I. Fresco del siglo XIII.

Tomás Bretón, 21 – 28045 Madrid
Teléfono: 915 398 659
Fax: 914 681 952
Correo: cerasa@cerasa.es
Web: www.cerasa.es

Vitruvio, 5 – 28006 MADRID
www.fundacionareces.es

Depósito legal: M-35310-2010

Impreso por:
ANEBRI, S.A.
Antonio González Porras, 35–37
28019 MADRID

Impreso en España / Printed in Spain

ÍNDICE

PONENCIAS

COMUNICACIONES

PRESENTACIÓN

La Sociedad de Filosofía Medieval, SOFIME, celebró su V Congreso Nacional sobre *El pensamiento político en la Edad Media* en la Universidad de Alcalá durante los días 11, 12 y 13 de diciembre de 2008, de acuerdo con la decisión adoptada en el IV Congreso celebrado en la Universidad de Córdoba en diciembre de 2004 con motivo del octavo centenario de la muerte de Maimónides.

Al igual que en los anteriores congresos SOFIME pretendió, una vez más, ser lugar de encuentro y de intercambio para los diversos y muchas veces dispersos investigadores que en el ámbito hispánico nos ocupamos del pensamiento medieval. El carácter nacional del congreso no fue obstáculo alguno para que participaran en él investigadores, amigos y colegas procedentes de diferentes países, como Alemania, Argentina, Brasil, Italia, México, Portugal, etc., miembros en su gran mayoría de la Société Internationale pour l`Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM). La presencia y participación de significativos y destacados investigadores portugueses, brasileños e hispanoamericanos nos llevó al convencimiento de la necesidad de aunar esfuerzos y de caminar hacia una más intensa colaboración entre las Sociedades de Filosofía Medieval de Portugal y de España, de tender progresivamente, incluso, hacia una unión de las sociedades portuguesa y española y de internacionalizar todos nuestros congresos transformándolos en iberoamericanos.

"Para todo pensamiento occidental, ignorar su Edad Media es ignorarse a sí mismo". Estas palabras del maestro È. Gilson no sólo siguen siendo válidas hoy en día sino que nos alertan de la imposibilidad de desembarazarnos de nuestra historia renegando de ella, "del mismo modo que un hombre no se deshace de su vida anterior por el hecho de olvidar su pasado"[1]. La Edad Media es un pasado viviente y presente en nosotros; lo es en múltiples campos y lo es, desde luego, en el ámbito político: en palabras de Walter Ullmann[2],

---

[1] Gilson, È., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Editorial Gredos, 1995, p. 739.

[2] Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Editorial Ariel, Barcelona, 1983, Prefacio.

"prescindiendo de pequeñeces sin importancia, el período medieval, en el que, por lo menos en el Occidente, surgieron lo que modernamente entendemos por ideas políticas, es el período del aprendizaje, la pubertad y la adolescencia de Europa". Como bien sabemos, temas y problemas fundamentales para los valores y la política contemporánea, tales como la relación entre política y religión, la soberanía del Estado, el origen popular del poder, la propiedad, el poder legal y la justicia, el deber de obedecer y otros muchos fueron tratados en profundidad durante este período.

El contenido del V Congreso despertó de hecho un gran interés como lo demuestran los más de cien especialistas asistentes, la gran mayoría de quienes trabajamos en España en este campo. Todo el horizonte del pensamiento político medieval, desde San Agustín a Nicolás de Cusa, fue objeto de riguroso estudio en las nueve ponencias que vertebraron el congreso: la conciliación en la teoría política medieval del modelo aristotélico con el modelo moderno (*La teoría política medieval entre tradición y modernidad*, Francisco Bertelloni); las circunstancias biográficas y el contexto intelectual y religioso del pensamiento político de San Agustín (*El pensamiento político de San Agustín en su contexto socio–religioso*, Saturnino Álvarez Turienzo); el período de configuración del pensamiento teocrático medieval cristiano (*De Gelasio (I) a Gelasio (II), o de Iglesia mendigo a Iglesia príncipe*, Josep Manuel Udina); los cimientos y estructura del pensamiento político de Santo Tomás (*Principios fundamentales de la filosofía política de Santo Tomás,* Eudaldo Forment); la radical subordinación y reducción del poder temporal al poder religioso (*Dos poderes, una autoridad: Egidio Romano o la culminación del pensamiento teocrático medieval cristiano*, Pedro Roche); el pueblo como autoridad suprema y el fundamento de la legitimidad de todo poder en la delegación popular (*El fundamento del poder político en Marsilio de Padua*, Bernardo Bayona); la vía media o autonomía de ambos poderes, el temporal y el espiritual, en su ámbito (*La filosofía política de Guillermo de Ockham: relación entre Iglesia y Estado*, Esteban Peña); los fundamentos del Estado islámico y las nuevas propuestas de los filósofos del Islam bajo la influencia de las doctrinas de Platón y de Aristóteles (*Legislador y poder en la filosofía política del Islam*, Rafael Ramón Guerrero), y, por último, la transición entre el mundo medieval y el mundo moderno (*Nicolò Cusano pensatore politico: ultimo dei medievali o primo dei moderni?*, Gregorio Piaia).

Junto a estas ponencias, enriquecedores coloquios y las más de cuarenta comunicaciones que, casi en su práctica totalidad referidas al pensamiento político, explicitaron aspectos de gran interés. Como es habitual en nuestros

congresos y a fin de conocer y compartir todos aquellos trabajos que en un determinado momento son objeto de interés y de investigación por todo estudioso del pensamiento medieval, tuvieron cabida aportaciones externas al contenido nuclear del Congreso a cuyo fin se dispusieron las mesas de comunicaciones precisas. Considero sin temor a equivocarme y convencido de que no es fruto del optimismo del recuerdo, que la satisfacción por la calidad de las ponencias, comunicaciones y diferentes intervenciones ha sido profunda y unánime. Y todo ello en el marco extraordinario del paraninfo e instalaciones de la Universidad de Alcalá, que pocos días antes conmemoraba el quinientos aniversario de la llegada de los primeros estudiantes tras su fundación por el Cardenal Cisneros y en la que siglos de historia, momentos, periodos de extraordinaria brillantez intelectual cobraron vida por quienes en los siglos XVI y XVII escribieron las mejores páginas en todos los ámbitos del saber de su tiempo y cuyos nombres, los de Nebrija, Ignacio de Loyola, Domingo de Soto, Juan de Ávila, Arias Montano, Juan de la Cruz, Lope de Vega, Jovellanos, y tantos otros, podíamos leer en las paredes de su magnífico paraninfo. Era difícil no sentir algo especial al tomar conciencia de que contemplábamos los mismos lugares, que andábamos por los mismos pasillos y que en estos pasillos y lugares seguíamos hablando de temas y problemas análogos; pero sobre todo sentíamos que nos unía a ellos el compartir y amar objetivos e ideales semejantes, como la defensa de la dignidad del hombre, o vivenciar idénticas pasiones por la lengua, el derecho, la historia o la filosofía.

Como presidente del V Congreso no puedo finalizar estas breves líneas de presentación de las actas sin mostrar mi profundo agradecimiento a las personas y entidades que hicieron posible su realización en un momento de especiales dificultades económicas:

A los participantes en el congreso, por sus constantes muestras de apoyo, por haber dejado sus lugares y trabajos habituales y por la dedicación de muchas horas a los textos cuyo estudio pudimos compartir, siendo especialmente sentida la asistencia y participación de quienes tuvieron que realizar un gran esfuerzo al proceder de lugares muy alejados de Alcalá, lo que nos recordaba las palabras del Pseudo Dionisio en la Carta Octava al monje Demófilo al afirmar que la verdadera proximidad no tiene carácter espacial; creemos de modo semejante por nuestra parte que la verdadera cercanía tiene mucho más que ver con el hecho de compartir unos mismos objetivos intelectuales, con el hecho de participar de un mismo horizonte de intereses y de inquietudes.

A la Universidad de Alcalá, y, en especial, a su Rector Dr. Virgilio Zapatero, quien, al recabar su autorización para poder asumir la celebración del congreso en esta Universidad, nos ofreció su más cordial apoyo a nuestra iniciativa; al Vicerrectorado de Investigación e Innovación; a la Fundación General de la Universidad; a los diferentes Servicios de la Universidad: todos ellos nos han prestado la ayuda que les ha sido posible; al Director del Departamento de Historia I y Filosofía, Dr. Serafín Vegas, quien, dentro de las limitadas posibilidades que tiene todo departamento universitario, ha sido un constante y definitivo apoyo; a la Dirección General de Universidades del Ministerio de Educación y Ciencia del Gobierno de España, sin cuya financiación, sencillamente, no hubiéramos podido celebrar el congreso.

Quiero referirme, igualmente, a quienes han desarrollado la oscura, aunque decisiva labor de secretaría. Sin duda que ha habido deficiencias en la gestión de los múltiples aspectos que conlleva la organización, con escasos medios, de un congreso. Hubieran sido muchas más estas deficiencias de no haber sido por el trabajo eficaz y generoso del secretario del Congreso, el Dr. Francisco Castilla, y de algunos alumnos de la Licenciatura de Humanidades. Temiendo dejar a alguien en el olvido, mi más cordial gratitud a mis compañeros y amigos de la Junta Directiva de SOFIME: en todo momento he disfrutado de sus consejos, disponibilidad y apoyo sin reservas.

Por último, nuestra especial manifestación de gratitud a la Fundación Ramón Areces, institución que no solamente fue uno de los miembros colaboradores que posibilitaron la realización del Congreso, sino que ha aceptado llevar a cabo la edición de sus actas. Es muy posible que el gran esfuerzo investigador presente en estas páginas, que el riguroso y rico contenido que hay en ellas, y que considero que será en adelante un referente obligado para todo estudioso del mundo medieval, no hubiera podido ser conocido a no ser por el generoso y profundo compromiso de esta Fundación con las diferentes manifestaciones del mundo cultural.

Para finalizar, un deseo: que la reflexión sobre estos textos favorezca e impulse nuestro trabajo en un horizonte histórico concreto, el Pensamiento Medieval, que consideramos de singular importancia en la configuración y desarrollo de nuestra cultura.

Pedro Roche Arnas

PONENCIAS

LA TEORÍA POLÍTICA MEDIEVAL ENTRE LA TRADICIÓN CLÁSICA Y LA MODERNIDAD

Francisco Bertelloni
Universidad de Buenos Aires (Argentina)

1. INTRODUCCIÓN: HECHOS E IDEAS

Es un hecho obvio y, además, vastamente conocido, que la teoría política medieval no es solamente un sistema conceptual, sino un sistema de conceptos resultante, también, de un extenso desarrollo histórico. Por ello, al momento de reconstruir el periplo de formación de los conceptos políticos que confluyeron en el apogeo de la teoría política medieval entre fines del siglo XIII y principios del XIV, es necesario tener en cuenta dos aspectos. El primero concierne a los hechos histórico–políticos que nos permiten remontarnos al momento con el que puede indentificarse el origen primero de la teoría política medieval. El segundo aspecto se refiere a la teoría política medieval como sistema conceptual; desde esta segunda perspectiva ella se configuró como resultado de la confluencia de elementos heredados tanto del modelo clásico expuesto en la *Política* de Aristóteles como de otros elementos que son novedosos respecto de ese modelo clásico y que la distancian de la tradición clásica para anunciar el pensamiento político moderno.

Esta comunicación constituye un intento de determinación del lugar que, a partir del siglo XIII, la teoría política medieval comienza a ocupar entre la teoría política clásica y el pensamiento político moderno. Ello equivale a procurar alcanzar una tipología conceptual del modelo teórico–político medieval comparándolo con otros dos modelos, el clásico y el moderno, respecto de los cuales la teoría política medieval se acerca y al mismo tiempo se distancia. Son fundamentalmente dos las tesis que apoyan la interpretación que expondré a continuación. La primera sostiene que cuando la teoría política medieval debe fundamentar conceptualmente el nacimiento del orden político –llámese *civitas*, *provincia*, *communitas civitatis*, *regnum*, *civilitas* o *res publica*–, ella se revela deudora de la tradición clásico–aristotélica pero, al mismo tiempo, comienza a separarse de esa tradición clásica. La segunda sostiene que cuando la teoría política medieval procede a esa separación, anuncia novedosas tesis que parecen adelantar ideas políticas protomodernas.

2. LOS HECHOS HISTÓRICOS

El historiador de la filosofía que se asoma a los sistemas filosóficos del largo milenio medieval puede constatar en ellos dos características: por una parte cada sistema se distingue de los otros por su carácter propio; por la otra, todos los sistemas acusan una cierta unidad que los revela esencialmente arraigados e identificados con una misma época histórica. Estas características se reiteran también en las ideas políticas medievales. Pues si bien cada teoría se diferencia de las otras por su especificidad, todas ellas coinciden en el común intento de resolver, teóricamente, un problema fáctico: *el conflicto entre el poder espiritual y temporal*. Así, aunque para argumentar acerca de esa conflictiva relación cada teoría política haya apelado a recursos teóricos propios y aunque del uso de esos recursos hayan resultado teorías políticas cuya especificidad diferencia a cada una de ellas respecto de las otras, todas esas teorías pueden ser consideradas como un único *corpus* textual, pues todas ellas constituyen una sucesión de textos sólidamente encadenados entre sí que muestran una tipología constante: su búsqueda de respuesta teórica al problema de las relaciones entre los dos poderes.

Curiosamente, una de las expresiones más paradigmáticas de esa tipología reiterativa en su intento de solucionar el conflicto entre los dos poderes provino de un teólogo. En efecto, en su breve tratado titulado *De regno*, Tomás de Aquino expuso una de las formulaciones más claras de un problema que heredó de la teoría política precedente y que, después de Tomás, se reiteraría como *leit motiv* hasta Hobbes. En ese tratado Tomás afirma que, *ya en esta vida*, el hombre comienza a preparar su salvación en el mundo futuro, y que por ese motivo, está simultáneamente dirigido, en esta vida, por dos guías diferentes: el príncipe temporal, que lo conduce a su fin último natural, y el sacerdote, que lo conduce a su fin último sobrenatural[1], pues si el hombre debe ser conducido a su virtud y a su fin naturales por un soberano, también otro soberano debe conducirlo, simultáneamente, a su virtud y a su fin sobrenaturales. Con ello, y quizá sin intentarlo, Tomás estaba planteando uno de los

[1] "[…] sed est quoddam bonum extraneum homini quandiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quae in fruitione Dei expectatur post mortem […]. Unde homo christianus […] indiget alia spirituali cura per quam dirigatur ad portum salutis eternae; hec autem cura per ministros Ecclesie Christi fidelibus exhibetur" (Cito página y líneas de la ed. de Hyacinthe–F. Dondaine, *De regno ad regem Cypri*, in: *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Editori di San Tommaso, Roma,1979, aquí p. 465, líneas 33–44).

problemas más relevantes de toda teoría política: el problema de la existencia simultánea de dos poderes coactivos sobre un mismo súbdito.

No me detendré aquí en la solución que ofrece Tomás al problema que podríamos denominar "simultaneidad de soberanías". Simplemente dejo constancia de que Tomás recoge el tema de la relación entre ambos poderes y de que –por lo menos en el *De regno*[2]– lo hace con cierta ingenuidad, pues procede como si esos dos poderes acordaran acerca de sus respectivas jurisdicciones, es decir como si cada uno de ellos coincidiera perfectamente con el otro acerca de la jurisdicción que corresponde a cada uno de ambos soberanos[3]. En suma, antes de Tomás, en Tomás, y después de Tomás, la teoría política medieval se configuró como un discurso acerca de dos poderes separados, es decir de dos soberanías diferentes y de la relación entre ellas.

Pero los historiadores de la teoría política medieval solemos ocuparnos muy poco de reconstruir su arqueología. Y aunque sabemos que el discurso político acerca de las dos soberanías vio su fin cuando fue reemplazado por la teoría de un poder único y absoluto formulada en el siglo XVII en el *Leviatán* de Hobbes, hemos descuidado la búsqueda del *terminus a quo* de ese proceso, es decir del origen más remoto del discurso político medieval acerca de los dos poderes diferentes. Hubo, con todo, algunos historiadores preocupados en seguir las huellas de esa historia y en reconstruir la historia del cristianismo

---

[2] Uno de los problemas de la exégesis del pensamiento político de Tomás de Aquino es la determinación precisa de las relaciones entre los poderes espiritual y temporal. Del pensamiento tomista no resulta con nitidez si esa relación se define (1) como una autonomía fundada en la simultánea dependencia de ambos poderes respecto de Dios, tal como surge de *In Sent.*: "Potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina et ideo in tantum saecularis potestas est sub spirituali in quantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent […] In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali" (*In II Sent.*, dist. 44, q. 2, art. 2); o (2) como una autonomía relativa que admite la intervención del poder espiritual en el orden temporal, tal como surge de la *S. Theol.*: "Potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae […] et ideo non est usurpatum iudicium si spiritualis potestas se intromittit de temporalibus quantum ad ea, in quibus subditur ei saecularis potestas vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur" (*S. Theol.*, IIa IIae, q. 60, art.6, ad 3um).; o (3) como una subordinación del poder temporal al espiritual que anula cualquier autonomía: "Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi…" (*De regno,* ut supra, nota 1, p. 466, líneas 116–119). Queda claro que cualquiera sea la relación que Tomás haya querido establecer entre ambos poderes, siempre reconoció que los poderes son dos, y no sólo uno, el poder Papal, como afirmará posteriormente, por ejemplo, Egidio Romano.

[3] Cfr. Miethke, J., *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, 1993, pp. 87 ss.

europeo y de sus ideas políticas desde una perspectiva integral. Ernst Benz, por ejemplo, ha llamado la atención sobre la necesidad de rastrear esa historia no solamente desde la perspectiva occidental católico–romana, sino también desde una perspectiva oriental, es decir romano–bizantina[4]. En mi opinión, es ésta la única posibilidad de remontarnos exitosamente hasta el principio en el que toma su origen la teoría de los dos poderes separados y de las dos soberanías en el pensamiento político medieval.

Desde esta perspectiva, según Benz, los fenómenos que poco antes y después del año 400 giraron en torno de la crisis y del vacío de la soberanía imperial provocada por la decadencia y posterior caída del Imperio occidental resultan de fundamental importancia a efectos de identificar el *terminus a quo* de los conflictos políticos que tuvieron lugar en el mundo europeo medieval y de las teorías consecuentes a esos conflictos. En efecto, como consecuencia de la desaparición de la Roma occidental surgieron tres interpretaciones de la caída del Imperio y tres propuestas cristianas referidas a las posibilidades de su renovación. Aunque las tres propuestas fueron diferentes entre sí, las tres coincidieron en afirmar que el verdadero poder reside donde reside el verdadero Cristianismo. ¿Dónde estaba, pues, el verdadero Cristianismo para cada uno de estos tres intérpretes?

a) *La respuesta bizantina*. La primera respuesta fue la constantiniana. Ella sostenía que el verdadero Cristianismo estaba en el Imperio romano–cristiano subsistente en Bizancio. Según esta concepción, transmitida por Eusebio, biógrafo de Constantino, Dios había elegido a Constantino como monarca absoluto y representante *directo* y *único* de Dios en la tierra. Esa inmediata dependencia se explicaba porque Constantino había sido conducido *directamente* por Dios –sin intermediarios– al conocimiento del Cristianismo que lo puso en camino hacia su conversión. Por ello ningún hombre podía reclamar el privilegio de actuar como intermediario entre Dios y el Emperador. Ese carácter del Emperador resultaba de su dependencia inmediata respecto de una concesión divina. En Bizancio la relación entre Cristianismo y poder político repetía la relación entre religión y Estado propia del viejo Imperio romano.

Esta concepción acerca de las relaciones entre religión y política hizo una carrera triunfal en el mundo mediterráneo y logró influir directamente en el desarrollo de las ideas políticas del mundo latino. Primero en el Imperio

[4] Cfr. Benz, E., *Geist und Leben der Ostkirche*, Hamburg, 1957, pp. 145 ss.

helenístico y luego en el Imperio romano, esta figura hacía del Emperador, es decir del *pontifex maximus*, la cabeza de la religión del Estado. Pero ahora, con la cristianización del Imperio, el poder imperial incluye, dentro de sí, a la Iglesia cristiana como una cara interna del Imperio, con lo que el Cristianismo se transforma en religión imperial y en figura del derecho público. Para esta concepción, la soberanía del Imperio Romano vacante se renovaba *temporalmente* a través de la fundación de Constantinopla en Bizancio como nueva Roma cristiana. Con la conversión de Constantino en el siglo IV, ese mismo *pontifex* se transformó en la cabeza del Cristianismo que, en lo sucesivo, sería la religión imperial estatal, del mismo modo como lo había sido la religión romana en el mundo romano pagano. Esta situación llamada cesaropapismo, es la primera figura histórica del Cristianismo institucionalizado.

b) *San Agustín*. Una segunda propuesta de renovación provino de San Agustín. En su *De civitate Dei* Agustín toma posición frente a la caída de Roma en manos bárbaras, rechaza el ataque lanzado contra el Cristianismo como culpable de la catástrofe romana, sostiene *otra* concepción de la naturaleza de la Iglesia basada en una lectura providencial del sentido de la historia y propone una renovación del Imperio, no histórica, sino espiritual y *mística*: la Ciudad de Dios. Aunque conoce la versión cristiana oriental de la segunda Roma, Agustín no mira a Bizancio como paradigma opuesto a la Roma pagana. Su modelo sustitutivo de origen divino de la vieja Roma pagana no es la nueva Roma imperial cristiana, sino la *civitas Dei*, entendida como cuerpo místico y ciudad espiritual que no es de este mundo.

c) *La respuesta Papal–europea*. La tercera propuesta, también temporalista, fue la del Papado romano. En el siglo V el Papa León I comenzó a construir la teoría de la monarquía Papal y, sobre la base del derecho romano referido a la herencia, hizo del Papa un heredero de todos los poderes de Pedro, espirituales y temporales. El mismo León I insinuó, en la institución Papal, la *exacta contrafigura* del Emperador bizantino, es decir, una máxima autoridad religiosa que es también la máxima autoridad política porque es el primado de la Iglesia. La relación entre religión y política tiene aquí una estructura inversa a la bizantina, pues ahora es la Iglesia la que incluye dentro de sí al poder político y le otorga su origen y su legitimidad. A ello se agregan las primeras advertencias Papales a los cristianos bizantinos acerca de la naturaleza del poder. Hacia fines del siglo V, en una conocida carta al Emperador bizantino escrita por el Papa Gelasio I, éste escribe que no hay *un solo poder*, el del Emperador, sino que *dos poderes* gobiernan el mundo, el sacerdotal y el real, y que el poder

sacerdotal está por encima del real en virtud de la superioridad de sus fines. Con ello sugiere, por primera vez en el discurso teórico–político cristiano, una separación entre ambos poderes y una dependencia del reino respecto del sacerdocio basada en la superioridad de las funciones sacerdotales sobre las de los príncipes temporales.

A partir de Gelasio el poder espiritual y el temporal comenzaron a ser entendidos como dos poderes distintos, pero subordinados entre sí. Francis Dvornik, el más grande estudioso de las relaciones entre el Papado y el Imperio bizantino, sostuvo que la doctrina gelasiana generó, en la Edad Media occidental, una *nueva* teoría política: la teoría política de la superioridad del poder espiritual sobre el poder temporal[5]. Junto con el dualismo gelasiano, esta superioridad estimuló la legitimación de la existencia del poder temporal como epígono del poder espiritual y promovió la interpretación de las relaciones de dominio en términos teológicos, es decir, como un capítulo de la historia de la salvación.

Como lo ha mostrado Arquillière en sus memorables trabajos sobre el llamado augustinismo político[6], a partir de Gelasio, el dualismo y la consecuente tendencia a absorber el poder temporal en el espiritual hicieron una exitosa carrera que culminó en el debilitamiento de las estructuras políticas temporales de los reinos occidentales. A partir de esta dualidad gelasiana se desarrolla el posterior discurso político medieval como teoría acerca de *dos* poderes, el temporal subordinado al espiritual, subordinación que el Papado medieval fue interpretando paulatinamente como una soberanía única y universal, tal como surge de la más paradigmática formulación de esa doctrina, contenida en la bula *Unam sanctam*[7]. La teoría política medieval intentará neutralizar los mutuos conflictos entre estos dos poderes transformando a cada uno de ellos en momento conceptual de una teoría.

---

[5] Cfr. Dvornik, F., *Byzance et la primauté romaine*, Paris, 1964, p. 52.

[6] Cfr. Arquillière, H.–X., *El agustinismo político*, Granada, 2005.

[7] Thomas Hobbes enunció en su Leviatán una formulación cargada de aguda intuición histórica: “Si un hombre considera el origen de este gran dominio eclesiástico percibirá con facilidad que el *Papado* no es sino el *fantasma* del fallecido Imperio romano, que se sienta coronado sobre su tumba. Porque así brotó súbitamente el Papado de las ruinas de ese poder pagano […]”. Cfr. *Leviatán*, cap. XLVII.

3. LOS DOS PODERES TRANSFORMADOS EN MOMENTOS CONCEPTUALES DE TEORÍAS

Hasta el siglo XIII la relación entre los dos poderes fue interpretada empleando diversos recursos, en su gran mayoría no filosóficos, provenientes de las distintas disciplinas que en ese momento eran accesibles al medio intelectual que se ocupó del problema: exégesis alegóricas de pasajes bíblicos, interpretaciones simbólicas, metáforas (cuerpo–alma, etc.) que trasladaban otros ámbitos de la realidad al ámbito político, el Derecho Canónico e, inclusive, falsificaciones de la historia, como la *donatio Constantini*. Suele mencionarse, como primera solución de continuidad de este desarrollo teórico aún no filosófico, la irrupción de los *libri morales* de Aristóteles y su introducción de la idea de lo político *por naturaleza*. Walter Ullmann, por ejemplo, ha centrado todas sus tesis en torno de la ruptura que en la segunda mitad del siglo XIII habría producido la lectura de la *Ética* y de la *Política*. Mas allá del carácter controvertido de esas tesis, es un hecho que ambos textos aristotélicos implicaron un punto de inflexión importante en el futuro desarrollo de la teoría política. A partir de la lectura de estos textos –y ciertamente también de otros textos filosóficos no aristotélicos que contribuyeron a sistematizar conceptualmente las ideas políticas– la teoría política se constituyó como confluencia de tres temas:

1) El primero es ético y fue heredado de la filosofía griega. Se trata de la teleología de los actos humanos y de la doctrina de la felicidad como último fin del hombre expuestos en *Ethica Nicomachea* I, 1 y X, 10. Desde 1250, la recepción de esa teleología tuvo dos consecuencias: a) el desdoblamiento de la teleología para fundamentar la estructura formal del último fin humano tanto natural como sobrenatural; y b) dramáticos debates sobre las relaciones entre ambos fines, es decir, sobre si uno de ellos es *más último* que el otro, sobre si uno de ellos excluye al otro y, sobre si existe sólo un fin.

2) El segundo tema es específicamente político y propiamente medieval. Se trata de la existencia concreta de dos *potestates*, la espiritual y la temporal. Antes del siglo XIII ambos poderes fueron entendidos como dos *potestates*, cada una de las cuales debía cumplir una *función* determinada: conducir al hombre a un fin –natural o sobrenatural– cuya naturaleza es análoga a la naturaleza de cada *potestas*. A partir del siglo XIII la utilización de la teleología aristotélica permitió reinterpretar esa justificación *funcional* de ambas *potestates* definiéndola teóricamente en directa dependencia respecto de la resolución de un problema anterior: el problema ético de las relaciones entre los fines. La masiva

irrupción de la filosofía en el discurso político logró que estas dos *potestates*, equivalentes a la dualidad de una soberanía que en el mundo bizantino seguía siendo una, se transformaran en dos momentos conceptuales protagonistas de una sólida e intensa discusión teórico–política.

3) A su vez, la necesidad de definir el status ontológico del poder temporal, de determinar su función y de justificar su relación con el espiritual generó una finísima especulación acerca de la fundamentación teórica del surgimiento del orden político natural, el mismo que Aristóteles había llamado *polis*. Me concentraré en este tercer tema para mostrar que –como ya lo adelanté– cuando las teorías políticas medievales explican el nacimiento del orden político natural, someten el modelo aristotélico–clásico a una sutil metamorfosis provocada por una radical reinterpretación del naturalismo aristotélico. Esta metamorfosis hace de ellas un *corpus* de ideas que sigue siendo tributario de Aristóteles, pero que al mismo tiempo comienza a anunciar ideas políticas modernas.

4. LA TEORÍA POLÍTICA MEDIEVAL ENTRE LA TRADICIÓN CLÁSICA Y EL PENSAMIENTO POLÍTICO MODERNO

En muy pocas páginas de su ensayo titulado *Theorie und Praxis* Jürgen Habermas advirtió hace algunos años acerca de un cambio cualitativo operado por la teoría política medieval. Según Habermas, entre la política clásica (Aristóteles) y la filosofía social moderna (Hobbes), tuvo lugar una sustitución de paradigma identificable en el tratado *De regno* de Tomás de Aquino. Sin duda, algo importante debía haber sucedido en la historia de la teoría política capaz de mover al estudioso alemán a sostener que fue nada menos que la teoría política de la Edad Media la que consumó lo que él llama "la transformación de la *política clásica* en la moderna *filosofía social*". ¿Qué acontecimiento teórico tuvo lugar en el mundo de la filosofía política medieval como para dar lugar a tal transformación? Ese acontecimiento fue simple. Aunque desde Tomás de Aquino la teoría política invoca reiteradamente a la naturaleza aristotélica para fundamentar el surgimiento del orden político, esa naturaleza y ese aristotelismo empiezan a delatar un vaciamiento de su contenido original y su reemplazo por un contenido diferente. Esa nueva naturaleza pierde su carácter de entelequia y perfección ético–racional del hombre y deviene motor del hombre hacia la satisfacción de las necesidades de su vida. Ello provoca una devaluación del pensamiento aristotélico que puede sintetizarse en dos puntos: 1) mientras que para Aristóteles la *polis* satisface más que las simples

necesidades de la vida, en la teoría política medieval el orden político parece surgir para satisfacer esas necesidades; 2) mientras la *polis* de Aristóteles presenta relaciones de dominio que descansan en la razón y en el libre consentimiento del ciudadano, en la teoría política medieval las relaciones de dominio comienzan a ser despóticas y a asemejarse más a las relaciones de dominio que tienen lugar en el *oikos*, y, con ello, a transformarse en relaciones económicas.

Habermas procede en cuatro pasos: 1) despliega los elementos teóricos básicos que llegan al medioevo desde los *libri morales* de Aristóteles; 2) expone la estructura teórica propia de cada uno de esos elementos básicos mostrando los vínculos de subordinación propios de cada una de las tres partes de la *philosophia practica* aristotélica –ética individual, económica y política–; 3) analiza el modo en que esos vínculos asumen en la la monarquía, que Tomás considera como óptima forma de gobierno, y 4) concluye que el *De regno* posibilitó el tránsito desde la *filosofía política clásica*, cuyo paradigma es Aristóteles, a la *filosofía social moderna*, cuyo paradigma es Hobbes[8]. Habermas señala que cuando Aristóteles sostiene que la *polis* no sólo se funda en la adquisición de lo necesario para la vida o en la simple satisfacción de las necesidades vitales del ciudadano, no hace otra cosa que rehusarse a aceptar que la vida política pueda consistir en un sistema contractual de derecho privado. Con ello Aristóteles niega que la politicidad se agote en el equivalente a un sistema que garantice sólo las transacciones de tipo comercial entre ciudadanos. Pues para Aristóteles el fundamento de la *polis* es la virtud del ciudadano. Para Habermas, la relevancia de Aristóteles como paradigma de la filosofía política clásica yace en el hecho de que opuso enérgicamente la estructura interna del ámbito de la esfera privada –el *oikos*– al ámbito de la esfera pública –la *polis*–. Pues para Aristóteles la comunidad jurídica fundada para garantizar el orden de los negocios y las transacciones comerciales de los individuos o para la defensa en caso de un eventual conflicto bélico no es un Estado, pues en ese caso "[…] los individuos frecuentarían los lugares comunes como si estuvieran separados […]"[9].

[8] "Wir verfolgen die Entwicklung von der klassischen Politik zur modernen Sozialphilosophie unter dem *doppelten* Gesichtspunkt eines Wechsels der methodischen Einstellung und der Erschließung eines neuen winssenschaftlichen Objekts […] Wie hat sich, zwischen Aristoteles und Hobbes, die Umwandlung der klassischen Politik in die moderne Sozialphilosophie vollzogen?" (cfr. *Theorie und Praxis,* Neuwied–Berlin, 1969[3] p. 18).

[9] Ibíd., p. 19.

Al contrario, la *polis* se define en virtud de su oposición a los intereses privados. Habermas implica a Tomás como intermediario en el proceso de tránsito desde Aristóteles a la moderna filosofía social de Hobbes porque Tomás optó por la monarquía como mejor forma de gobierno, y porque la concepción tomista de la monarquía es equivalente a la que Aristóteles describe como *oeconomica,* i.e. a la forma de gobierno despótico ejercido por el señor sobre los integrantes de la casa. Habermas define la tipología de la monarquía utilizando los elementos que Aristóteles utiliza para describir los diversos tipos de vínculos de subordinación que se verifican en el *oikos*, la casa. Esa subordinación tiene lugar de modo *unilateral* por un solo señor. En la monarquía tomista el príncipe ejerce un poder similar al ejercido por el señor dentro de su *oikos*, i.e. un poder que, considerado cualitativamente, es *oiko*–nómico.

Habermas avanza en su tipificación del pensamiento de Tomás vinculando entre sí, por una parte, la definición aristotélica del gobierno monárquico como gobierno de carácter *económico* cuya vigencia se verifica en el ámbito exclusivamente privado y, por la otra, la opción tomista por la monarquía que Habermas interpreta como opción por una forma de gobierno más económico que propiamente político. Y concluye que, a causa de esa opción, en Tomás desaparecen totalmente las diferencias entre dominio sobre la casa y dominio político, entre ámbito privado y público. La teoría política de Tomás, pues, olvida las diferencias entre *política* y *económica* que Aristóteles subrayó cuidadosamente en su tripartición de la filosofía moral. Así la *política* es transformada en lo que Aristóteles atribuyó a la *económica*: "En Tomás –escribe– está ausente la diferencia decididamente establecida por su Filósofo entre el poder económico del señor de la casa para disponer de sus súbditos y el poder de dominio político en el orden público: [para Aristóteles] el poder despótico ejercido por el señor de la casa es dominio unilateral, monarquía; el poder ejercido en la *polis* es un dominio sobre libres e iguales, *politía*"[10]. Para Tomás, pues, lo político ya no sería más político en el sentido aristotélico, sino que gobernar significa ejercer un dominio despótico sobre los súbditos, pues el *princeps* tomista gobierna monárquicamente, es decir, en virtud de un vínculo de dominio sobre sus súbditos que no delata diferencia alguna entre el gobierno político y el del *pater familias.*

Para Habermas, pues, son tres los aspectos de la teoría política tomista que desnaturalizan lo político en sentido aristotélico: la desaparición en el

---

[10] Ibíd.

pensamiento politico tomista de la dimensión de la politicidad, la economización de la política, que es la consecuencia de la identificación de la monarquía con la mejor forma de gobierno y la transformación del *dominium* político en simple ejercicio unilateral del poder[11]. Sobre la base de esas tres notas Habermas tipifica la opción de Tomás por la monarquía. De esa opción, afirma, resulta la sustitución de la *polis* aristotélica por una sociedad que es anticipatoria de la sociedad que la moderna filosofía social tiene como objeto de estudio. Nuevamente, lo que es específico de la economía irrumpe en el ámbito de la politicidad, sustituye la politicidad y transforma lo político en económico, es decir, en puramente social: "La oposición [aristotélica] de *polis* y *oikos* es equiparada por Tomás en el común denominador de *societas*. Ésta es interpretada apolíticamente, en analogía con la vida de la casa y de la familia sujeta a un orden patriarcal"[12].

Habermas encuentra una confirmación de la reducción tomista de la política a la economía en la traducción tomista de la definición aristotélica de *zoon politikon.* En la *Suma Teológica* Tomás traduce *politikon* como *sociale* ("homo naturaliter est animal sociale"[13]). En esa sutil transición del hombre *político* al hombre *político y social,* Habermas percibe una subrepticia metamorfosis de la politicidad de la *civitas* y de su transformación en la economización de esa *civitas* como *societas*[14].

Habermas ve en Tomás un ejemplo palmario de la transición desde la forma clásica a la forma moderna de pensar la política, pues aunque por una parte Tomás es tributario de la tradición aristotélica, por la otra facilita la pérdida del genuino significado de la politicidad cultivado por esa tradición. Esta pérdida abre el paso hacia la conversión de esa tradición genuinamente *política* en un orden que es sólo *social*. La dependencia tomista respecto de la tradición aristotélica aparecería en una afirmación muy puntual del *De regno* que exhorta a fundamentar la vida política en la virtud. Una reunión de hombres con el solo fin de vivir o de sobrevivir es una reunión que mezquina los verdaderos fines de la *polis* como estado político. Habermas encuentra un pasaje paradigmático de esa concepción aristotélica en un texto tomista que presenta las posibles consecuencias de esa hipotética *congregatio humana*: "Si

---

[11] "Dominium heißt nun Herrschaft schlechthin" (cfr. Ibíd., p. 20)

[12] Ibíd.

[13] Cfr. *S. Theol.*, I, q. 96, a.4.

[14] "die civitas ist unter der Hand societas geworden" (*Theorie und Praxis*, p. 19).

los hombres llegaran a un acuerdo sólo en virtud de vivir, los animales y los siervos constituirían una parte de la sociedad civil. Si se reunieran para adquirir riquezas, todos los hombres de negocios pertenecerían al mismo tiempo a una misma ciudad"[15]. Para Tomás, escribe Habermas, "si bien el Estado puede fundarse en vistas a la supervivencia, su existencia sólo se justifica en virtud de que él debe promover el buen vivir"[16]. Pero al mismo tiempo Habermas percibe que Tomás abandona esa concepción cuando transforma esa política –que se debe fundamentar en la virtud[17]– y la reemplaza por un conglomerado de hombres del que solamente interesa su *orden formal.* La consecuencia del predominio de ese orden formal es la pérdida de la virtud entendida como condición de la vida política. Ese tránsito revela con claridad la presencia en Tomás de un neto "distanciamiento respecto de la antigua política"[18].

En la atribución a Tomás de un orden social puramente formal y de *una concepción de la política que hace extensivo al Estado un orden doméstico y familiar* culmina la interpretación que hace Habermas de Tomás. En efecto, el distanciamiento tomista respecto de la política aristotélica se concretaría en la definición del *bonum* propio de los hombres que viven congregados. Habermas lee esa definición tomista del bien como el manifiesto de una simple *pax* formal[19], i. e. de una *pax* consistente en la transformación de la *pax* cristiana en una mera tranquilidad (*Ruhe*) equivalente a un orden policial: "[para Tomás] el criterio del orden no es la libertad de los ciudadanos, sino la tranquilidad y la *pax*, una interpretación sobre todo policial del concepto neotestamentario de la paz. Con ello desaparece el problema central de la vieja política, i.e. el problema de la calidad del gobierno"[20].

Para Habermas, la opción tomista por la monarquía no fue, pues, una opción sin consecuencias. Al contrario, el fatal tránsito tomista desde la filosofía política a la filosofía social abrió el camino a la sustitución, en el ámbito

---

[15] *Ut supra*, nota 1, p. 466, líneas 66 ss.

[16] Cfr. *Theorie und Praxis*, p. 19.

[17] "Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem" (*ut supra*, nota 1, p. 466, líneas 58 ss.).

[18] Cfr. *Theorie und Praxis*, p. 19.

[19] El texto de Tomás en que se basa Habermas es el siguiente: "Bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax" (*ut supra*, nota 1, p. 451, líneas 9–11).

[20] *Theorie und Praxis*, p. 20.

público, del orden de la *polis* por el orden del *oikos*, a la irrupción de la economía en la política, a la transformación del orden público en un orden privado custodio de intereses particulares y a la sustitución del *homo politicus* por el *homo socialis*. Mientras el *homo politicus* es el hombre virtuoso aristotélico, el *homo socialis* se congrega con otros y produce un *ordo* vaciado de contenido político y llenado por una estructura que debe garantizar el trabajo, ahora legitimado por la nueva *pax* formal tomista. Ese nuevo orden del trabajo burgués –por lo demás, rechazado por los griegos en virtud de su apoliticidad– da lugar a un orden que Habermas llama *ordo societatis*[21].

Procuraré mostrar esta devaluación[22] en términos extremadamente sintéticos en tres casos paradigmáticos: Tomás de Aquino, Jean Quidort de París y Marsilio de Padua.

5. TOMÁS DE AQUINO

En el *De regno* Tomás de Aquino trata dos temas: el *origo regni* y el *officium regis*[23]. Tomás define el *officium regis* como conducir lo gobernado a su debido fin[24]. Puesto que el *rex* gobierna una multitud de hombres, su *officium* resulta de la determinación del fin de esa multitud, que es el mismo que el del hombre individual. Tomás distingue entre *vivere* o la vida en común de los animales del y *bene vivere*, i.e. la vida del hombre según la virtud en el *regnum*[25]. Esa distinción le permite transitar desde la vida gregaria animal a la vida virtuosa humana. Tomás asume el modelo político clásico cuando afirma que el hombre puede alcanzar la vida virtuosa en el *regnum*, y lo asume de modo aún más pleno cuando concluye en la necesidad de que exista una *potestas*, superior a la temporal, que gobierne al hombre ya en este mundo para conducirlo a su verdadera felicidad, el fin último sobrenatural.

---

[21] Ibíd.

[22] Planteamientos similares al de Juergen Habermas pueden encontrarse en Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona–Bs. As.–México, 1993, esp. capítulo II.

[23] *ut supra*, nota 1., p. 449, líneas 4–5.

[24] «gubernare est id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere» (Ibíd., 465, 5–7).

[25] "[…] bona autem vita est quae est secundum virtutem, virtuosa igitur vita finis est congregationis humane" (Ibíd., 466, 62–4). "Si enim propter *solum vivere* homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis […] Nunc autem videmus eos solos sub una multitudine computari qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad *bene vivendum*" (Ibíd., 66–73).

Pero junto con este modelo virtuoso de la política, la teoría política de Tomás de Aquino registra la primera presencia de elementos protomodernos. Pues Tomás presenta el tema del nacimiento del Estado (*origo regni*) como equivalente al tema del surgimiento del *dominium* del gobernante sobre el gobernado, y ofrece dos argumentos para demostrar que ese *dominium* es necesario.

El primero diferencia la naturaleza humana de la naturaleza animal. Para satisfacer las necesidades de su vida, la naturaleza animal dispone de instintos y medios de defensa. El hombre, en cambio, carece de esos instrumentos, pero posee la razón[26] y un instinto natural gregario más fuerte que el animal[27] que lo impulsa a vivir en sociedad. Así, para Tomás, por naturaleza los hombres acuden primero a vivir en sociedad para satisfacer las necesidades de la vida. Sin embargo, viviendo en sociedad, cada individuo utiliza su razón de modo divergente, pues aunque todas las acciones de los hombres tienden a un mismo fin[28], los hombres en sociedad intentan llegar a ese fin por caminos distintos[29]. Tomás apela al Principio de Economía: puesto que es mejor que lo que se ordena a un fin se dirija a él por el camino más corto[30], los hombres deben ser dirigidos a él por un gobierno[31], i.e. debe existir el *dominium* o subordinación política.

El segundo argumento resulta del hecho de que los hombres que acuden a vivir en sociedad para satisfacer necesidades no privilegian el bien de todos, sino su bien propio o individual. Ese egoísmo destruye la sociedad, si en

---

[26] "Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem… Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio…" (Ibíd., 449, 28–33).

[27] "Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia…" (Ibíd., 449, 25–7).

[28] "Hominis autem est aliquis finis, ad quem tota eius vita et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari" (Ibíd., 449, 10–13).

[29] "Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat" (Ibíd., 449, 13–6).

[30] "In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem" (Ibíd., 449, 3–6).

[31] "Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem" (Ibíd., 449, 16–7).

cambio todos atienden a lo común, ella se unifica[32]. Ahora Tomás recurre al principio de preservación de la unidad: para salvar la integridad de la sociedad debe existir un gobierno, i.e. una subordinación política que conduzca a los hombres al *bonum commune*[33].

Tomás introduce notables novedades frente a Aristóteles:

1) opta por el dominio despótico del *princeps* sobre los subditos, no por el dominio de ciudadanos libres e iguales; su opción por la monarquía equivale a trasladar las figuras de dominio propias de la economía aristotélica a la política;

2) presenta la política como una instancia diferente de la *societas*; la política o la politicidad no constituye una entelequia humana, anterior por naturaleza a cada comunidad prepolítica, sino que adviene como un momento lógicamente posterior, como un *plus* respecto de la *societas* y como resultado del tránsito desde situaciones de falencia y conflicto en la *societas* hacia un estadio de neutralización del conflicto. Por ello la política se caracteriza por su función neutralizante de los intereses de partes y porque conduce hacia el bien común a quienes pugnan por imponer su bien individual.

6. JUAN QUIDORT

Según Juan, si el poder temporal está ordenado al bien de los súbditos, ese bien no es sólo el bien del hombre corporal, sino el *bonum commune*; éste equivale al *vivere secundum virtutem* y abarca al hombre integral, inclusive *una parte de la esfera espiritual* que quieren monopolizar los teóricos del poder Papal. Así, Juan extiende la jurisdicción del *regnum* a todas las virtudes *naturales* del hombre espiritual –cuyos referentes, dice, son la *Ética Nicomaquea* y la *Política*[34]–, coloca también al hombre espiritual bajo la jurisdicción del

---

[32] “secundum propria quidem differunt, secundum commune autem uniuntur” (Ibíd., 450, 83–4).

[33] “Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquid de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens” (Ibíd., 70–4);”oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuisque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum” (Ibíd., 85–9).

[34] «Primo quia supponit quod potestas regalis sit corporalis et non spiritualis, et quod habeam curam corporum et non animatum, quod falsum est, ut dictum est supra, cum ordinetur ad bonum commune civium non quodcumque, sed quod est vivere secundum virtutem, ut dicit Philosophus in Ethicis quod intentio legislatoris est homines facere bonos et inducere

poder temporal y limita la jurisdicción del sacerdocio al ámbito sobrenatural del hombre espiritual. Juan insiste en el carácter esencialmente virtuoso del *regnum*, pues éste debe satisfacer no sólo las necesidades de la vida, sino *omnia* […] *necessaria ad totam vitam*, expresión con la que Juan alude al carácter ético y racional del fin del *regnum*[35].

Sin embargo, el carácter virtuoso y comunitario del *regnum* comienza a diluirse tan pronto como Juan comienza a describir sus características, claramente diferenciables del pensamiento aristotélico:

1. Aristóteles presenta la politicidad como una perfección ético–racional "natural", donde "natural" significa su anterioridad ontológica respecto de otras comunidades menores; Juan en cambio presenta la politicidad del hombre como expresión y resultado, i.e. como consecuencia secuencial de sus necesidades y falencias[36]: "el hombre es por naturaleza un animal político o civil, como se dice en el libro primero de la *Política* (1253 a 2), lo cual se manifiesta según el Filósofo, por la alimentación, el vestido y la defensa, cosas en las que uno solo no se basta a sí mismo, [por ello] es necesario al hombre vivir en multitud y en una multitud tal que le baste para la vida".

2. Aristóteles presenta la *polis* como un ámbito de lo común ético–racional en el que ya se han satisfecho las necesidades de la vida y de conservación; Juan, en cambio, presenta el *regnum* como un ámbito en el que se producen conflictos individuales, pues en él cada individuo busca satisfacer lo individual, no lo común[37]: "toda multitud en la cual cada uno persigue lo que es suyo se disuelve y dispersa en diferentes direcciones, a no ser que esté orde-

---

ad virtutem, et in Politicis dicit quod sicut anima melior est corpore, sic legislator melior est medico quia legislator habet curam animarum, medicus corporum» (Cito el tratado de Juan con la sigla DRPP y refiero a página y líneas de la edición de Jean Leclercq, *Jean de Paris et l'écclésiologie du XIIIe*, Paris, 1942. Aquí *DRPP, 177, 6*).

[35] Cfr. *DRPP*, 225, 28–34; además: 178, 21–3 y 229, 26–8.

[36] "Nam cum homo sit animal naturaliter politicum seu civile ut dicitur I Politicorum, quod ostenditur secundum Philosophum ex victu, vestitu, defensione, in quibus solus sibi non sufficit….necesse est homini ut in multitudine vivat et tali multitudini que sibi sufficiat ad vitam…" (*DRPP*, 177, 1–5).

[37] "Omnis autem multitudo quolibet querente quod suum est dissipatur et in diversa dispergitur nisi ad bonum commune ordinetur per aliquem unum cui sit cura de bono communi….Hoc enim necessarium est, nam non est idem quod proprium est et quod commune est. Secundum proprium quidem differunt homines, secundum vero commune uniuntur" (Ibíd., 8–16).

nada hacia el bien común por una única persona que procure el bien común, pues no es lo mismo lo que es propio y lo que es común. Según lo propio los hombres difieren, mas según lo común se unen".

3. Aristóteles considera el gobierno dentro de la *polis* como un gobierno entre iguales, entre quienes ya existe acuerdo acerca de lo común participado entre todos mediante el *logos* humano; Juan considera que lo común es alcanzable justo después y como resultado del ejercicio del gobierno o *dominium*[38];

4. La diferencia más importante reside en el hecho de que mientras para Aristóteles el gobierno dentro de la *polis* se centra en lo común una vez que han sido superadas las necesidades del individuo, para Juan el gobierno del *rex* dentro del *regnum* tiene como objetivo arbitrar en los litigios entre individuos que luchan en defensa de su propiedad, i.e. entre los intereses individuales que surgen entre propietarios[39].

7. MARSILIO DE PADUA

Marsilio explica la aparición de la *civitas* como resultado de un desarrollo histórico genético de incremento cuantitativo a partir de las comunidades menos perfectas hacia las más perfectas. A partir de las primeras comunidades se generó la casa y luego la aldea o *vicus*[40]. A ello agrega que el paso desde esa comunidad primitiva a la *civitas* o comunidad perfecta se explica mediante el incremento de la experiencia del hombre, de la que, a su vez, resulta una clara distinción entre las partes de la *civitas* en relación con las comunidades anteriores. Esas partes se corresponden con la aparición de las artes necesarias

---

[38] Ibíd.

[39] "Verum quia ob talia bona exteriora contingit interdum pacem communem turbari dum aliquis quod est alterius usurpat, quia etiam interdum homines que sua sunt nimis amantes ea non communicant prout necessitati vel utilitati patriae expedit, ideo positus est princeps a populo qui in talibus preest ut iudex decernens iustum et iniustum, et ut vindex iniuriarum et ut mensura in accipiendo bona a singulis secundum iustam proportionem pro necessitate vel utilitate communi" (Ibíd., 189, 24–30).

[40] "…communitates civiles…inceperunt ex parvo, et paulatim suscipientes incrementum demum perducte sunt ad complementum…ex quibus ampliores facte huiusmodi combinaciones, tanta hominum propagacio facta est, ut eis non suffecerit domus unica, sed plures oportuerit facere domos, quarum pluralitas vocata est vicus seu vicinia; et hec fuit prima communitas […]" (Cito la edición del *Defensor Pacis* (=DP) refiriendo a Dictio, capítulo y párrafo según la edición de C. W. Previté–Orton, *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, Cambridge, 1928. Aquí: *DP*,I,III,3).

para el *bene vivere*[41]. Fiel a Aristóteles, explica la aparición de la *civitas* como un proceso de avance histórico–genético de los vínculos humanos desde la casa hacia la *civitas*[42], pero limita su fidelidad a Aristóteles, pues se apoya más en una lectura *genético–fisicista* que ontológica del naturalismo aristotélico.

Así, mientras desde una perspectiva genética afirma que el orden de la naturaleza es de lo menos a lo más perfecto, para explicar el tránsito de las comunidades prepolíticas hasta la *civitas* no recurre al principio aristotélico "el hombre es político por naturaleza", sino a la experiencia, al arte y a la razón. Esta explicación ignora la teleología y se limita a colocar las diferencias de la *civitas* respecto de las comunidades anteriores sólo en el incremento cuantitativo de la experiencia y en el grado de diferenciación entre sus partes. La *civitas* ya no parece ser causa final de las comunidades anteriores ni ontológicamente anterior a ellas, sino que es descubierta por la experiencia e instituída por la razón porque es necesaria para satisfacer la indigencia del hombre.

Marsilio reitera este primer alejamiento de Aristóteles cuando introduce el principio que denomina la base de todas sus ulteriores demostraciones: *"[…] todos los hombres, no tarados ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una vida suficiente y rehúyen y rechazan lo que la daña, lo cual no sólo se admite para los hombres, sino también para los animales de todo género según Tulio, 1 del De officiis, capitulo 3° […]"* (DP, I, iv, 2). El principio de la *sufficientia vitae* vuelve a ser una expresión de extremo naturalismo pues coloca a los hombres en el mismo plano que los animales cuando sostiene que esa *sufficientia vitae* tiende a satisfacer una situación de falencia o indigencia natural de la especie analogable al *vivere*, pero nunca al *bene vivere*. Marsilio, pues, establece una vinculación primaria de la *sufficientia vitae* con el optimismo naturalista atado a la conservación de la especie.

Este naturalismo fisicista queda canonizado cuando agrega que el impulso hacia la *civitas* arraiga en la precariedad de la naturaleza humana. En efecto, Marsilio hace suyo el *locus* de la condición natural de indigencia del hombre en comparación con los animales, pues el hombre es un ser compuesto de

---

[41] "Augmentatis autem hiis [communitatibus]…aucta est hominum experiencia, invente sunt artes et regule ac modi vivendi perfecciores, distincte quoque amplius communitatum partes. Demum vero que necessaria sunt ad vivere et bene vivere, per hominum racionem et experienciam perducta sunt ad complementum, et instituta est perfecta communitas vocata civitas cum suarum parcium distinccione …" (*DP*,I,III,5).

[42] *Política*, 1252a 24 ss.

elementos contrarios, siempre se corrompe algo de su sustancia, nace indefenso y sufre las contrariedades del entorno. Por ello se vio necesitado de distintas artes para apartar los eventuales daños de tal condición. Y como tales artes sólo pueden ser ejercitadas a través del concurso de muchos hombres, fue preciso que los hombres se reunieran para obtener los beneficios que derivan de ellos, y evitar así los mencionados perjuicios[43].

El resultado de esa congregación es la *civitas*, i.e. la multiplicidad diferenciada de partes u oficios que es propia de la comunidad acabada o *civitas*[44]. El hombre, pues, no tiende *naturalmente* a la comunidad política, sino que tiende naturalmente hacia la suficiencia de la vida; la comunidad política es la respuesta racional y específicamente humana a la necesidad de satisfacer esa tendencia natural hacia la superación de inicial indigencia. Naturalismo, pues, ya no significa que la *civitas* (o la politicidad humana) goza de anterioridad ontológica, sino que la *civitas* es descubierta por la experiencia como necesaria para satisfacer la vida suficiente del hombre y, por ese motivo, es instituída por la razón. Ello muestra que en Marsilio la teleología aristotélica es desplazada a un segundo plano y que, de ese modo, el carácter racional de la vida política pasa a ocupar un segundo plano. Marsilio, pues, no solamente introduce la *conservatio sui* como nuevo principio de la teoría política. Además de ello pueden percibirse en él las primeras huellas del racionalismo instrumental.

8. CONCLUSIÓN

En la *Política* Aristóteles desarrolla dos discursos complementarios acerca de la *polis*. El primero reconstruye un proceso histórico–genético que parte de lo primero "para nosotros", es decir, parte de "las partes más pequeñas del todo"[45], avanza desde las comunidades primeras o primitivas, más conocidas para nosotros y menos complejas, y culmina en la comunidad última y perfecta: la *polis*. Ésta resulta de un proceso de incremento y complejización de diferentes relaciones humanas, cada una de las cuales se cristaliza en una

---

[43] "[…] quia homo nascitur compositus ex contrariis elementis […] rursumque quoniam nudus nascitur et inermis, […] passibilis et corruptibilis, quemadmodum dictum est in sciencia naturarum, indiguit artibus diversorum generum et specierum ad declinandum nocumenta predicta. Que quoniam exerceri non possunt, nisi a multa hominum pluralitate, nec haberi, nisi per ipsorum invicem communicacionem, oportuit homines simul congregari ad commodum ex hiis assequendum et incommodum fugiendum." (*DP*, I, IV, 3).

[44] CF. *DP*, I, IV, 5.

[45] *Politica*, I, 2, 1252a 24.

comunidad también diferente: el hombre y la mujer, la casa, la aldea, la *polis*[46]. El segundo discurso es lógico–ontológico, y en él la *polis* no es última, sino primera "en sí". El hecho de que la *polis* sea anterior respecto de las comunidades más simples, o como dice el mismo Aristóteles, el hecho de que la *polis* sea, "por naturaleza, anterior a la casa y a cada uno de nosotros", resulta de que ella es causa final, i. e. entelequia de esas comunidades menores[47]. Este segundo discurso llama "naturales" a todas las comunidades implicadas en este proceso[48], pero insiste en el carácter natural de la *polis*, pues ella constituye el bien, el fin y la consumación de las comunidades anteriores comprometidas en el proceso de perfeccionamiento de la vida en común que buscan su culminación en la *polis*[49].

Tres aspectos distinguen a la *polis* de esas comunidades comunidades prepolíticas: 1) *La polis es más que social*. La definición aristotélica del hombre como político por naturaleza[50] afirma la politicidad natural del hombre e introduce el discurso propiamente político del tratado. Dentro de ese mismo discurso político, Aristóteles trata el tema del impulso natural *gregario* en estrecha relación con el del impulso natural *político*, pero al mismo tiempo distingue entre ambos. Cuando trata la integración del hombre en las comunidades prepolíticas y hace culminar en la *polis* el proceso de complejización de esas comunidades, reserva el atributo de gregario (αγελαιοs) para los animales y atribuye sólo al hombre la politicidad o pertenencia natural a la *polis*, diferente de la primera[51]. La *polis* no resulta de un impulso social o gregario, sino que ser–político es más que ser–gregario. Por ello la *Política* dedica poco espacio a la gregariedad, pero es generosa en su discurso acerca de la *polis* y acerca de los vínculos de subordinación interhumanos propios de la *polis*.

2. *La polis satisface más que las simples necesidades de la vida*. Mientras el discurso histórico–genético sugiere una explicación del surgimiento de la *polis* a la luz de su continuidad con las comunidades anteriores, en cambio el discurso lógico–ontológico explica ese surgimiento a la luz de sus diferencias respecto de ellas. La fundamental diferencia reside en que mientras esas comunidades

---

[46] *Politica*, I, 2, 1252b 12–22.

[47] *Politica*, 1252b 32.

[48] *Politica*, 1252a 26–35.

[49] *Politica*, 1252b 34–1253a 1.

[50] *Politica*, 1253a 2.

[51] *Politica*, 1253a 7 ss.

satisfacen el "vivir" o las simples necesidades de la vida, la *polis*, en cambio, existe en vistas de la realización del "bien vivir", i.e. de la realización de un fin superior a esas necesidades de la vida[52]. La autosuficiencia de la *polis*, implícita en su carácter de comunidad perfecta, no reside en el hecho de que ella satisface todas las necesidades, sino en el hecho de que ella realiza el fin último del hombre, i.e. consuma la virtud más específica del hombre, su eticidad y su racionalidad[53]. Aristóteles lo ilustra contraponiendo la *phoné* animal y el lenguaje (*logos*) humano. Mientras la *phoné* del animal sólo significa pasiones, el *logos* humano significa la percepción humana de "lo justo y de lo injusto", de lo "bueno y lo malo" y de "lo conveniente y lo inconveniente". Por ello la *polis* se define como una participación común en la que los hombres comparten la racionalidad, la justicia y el bien[54]. Así, mientras el *oikos* es el ámbito de lo privado (*idion*) que satisface las necesidades de la vida y de la conservación del individuo, cuando esas necesidades son satisfechas irrumpe la *polis* como apoteosis del ámbito de lo público (*koinon*) que excluye a lo privado y que es común a todos los ciudadanos.

3. *Las relaciones de dominio que se verifican en la polis descansan en la razón y en el libre consentimiento del ciudadano*. En cambio en el ámbito privado del *oikos* hay una relación directa entre la fuerza y el dominio de los medios necesarios para satisfacer las necesidades de la vida. En el *oikos* predomina el ejercicio despótico apoyado en la fuerza y ejercido sobre no libres (esclavos) o menos libres (los hijos y la mujer). Sólo la superación de lo privado y la satisfacción de las necesidades de la vida y del trabajo permiten el surgimiento del ciudadano como miembro de lo público en la *polis*, ámbito en el que se

---

[52] *Politica*, 1253a 29–30. Según la traducción de Guillermo de Moerbecke: «consequens est dicere [civitas] facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi » (*Aristotelis Politicorum Libri Octo cum Vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*. Recensuit Franciscus Susemihl, Lipsiae, 1987, p. 7).

[53] *Politica*, 1253a 18; III 9, 1280a 30–36; 1280b 29–1281a 4.

[54] *Politica*, 1253a 7–18. "… dadurch, das er sich so mitteilen kann, gibt es überhaupt nur unter den Menschen ein Meinen des Gemeinsamen, d. h. gemeinsame Begriffe […] ohne Mord und Totschlag, in der Form des gesellschaftlichen Lebens […]. Das alles liegt in der schlichten Aussage: der Mensch ist das Lebewesen, das Sprache hat" (cfr. Hans–Georg Gadamer, "Mensch und Sprache", en: *Wahrheit und Methode II* [Ergänzungen. Register], Tübingen, 1986, p. 146. Véase además Riedel, M., "Gesellschaftstheorie oder politische Philosophie?", en Ibíd., *Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt, 1975, p. 30 f.; Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, 1958, p. 26 f.; Bien, G., *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg–München, 1985, S. 71 f.

verifican relaciones de dominio que no descansan en la fuerza, sino en la razón. Por ello el dominio despótico se opone al dominio político[55] del ciudadano libre sobre el ciudadano libre, que presupone la igualdad entre ciudadanos, el consentimiento de los dominados y el derecho u orden (*táxis*) de la *polis*[56].

Dos tesis constituyen el núcleo conceptual de este modelo aristotélico: 1) el hombre es político *por naturaleza*; 2) la *polis* es la consumación de una perfección o entelequia *natural* del hombre. La politicidad humana y el carácter natural de la *polis* hacen de ésta la expresión de un paradigma vinculado a la realización plena de la eticidad y de la racionalidad humanas, es decir de su felicidad, garantizada por la pertenencia natural del hombre a la *polis*. Este modelo representa la apoteosis de la *polis* como ámbito de lo público opuesto a lo privado (el *oikos*) y responde al modelo político clásico anunciado en la *República* de Platón y teóricamente consumado en la *Política* de Aristóteles.

***

Desde los pioneros trabajos de Martin Grabmann[57], el tema de la influencia de la filosofía aristotélica en la formación de la teoría política medieval ha sido un *leitmotiv* de la historiografía. Posteriormente, Walter Ullmann ha insistido en numerosos trabajos sobre lo que llamó la decisiva influencia que la *Politica* de Aristóteles habría tenido en la formación de la teoría política medieval[58]. La historiografía más reciente ha revisado el papel atribuido por Ullmann a los textos de Aristóteles conocidos en el siglo XIII. De hecho, esa historiografía tiende hoy a impugnar la atribución a los textos aristotélicos del protagonismo que le había asignado Ullmann como responsable exclusivo del punto de inflexión que la teoría política habría experimentado en los siglos XIII y XIV[59]. En efecto, a partir de la segunda mitad del siglo XIII la teoría

---

[55] *Pol.*, I, 2, 1255b 16 ss.

[56] Ibíd., 1253a 37s.; Ibíd., III, 6, 1279a 21.

[57] Cfr. Grabmann, M., *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, München, 1934 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1934, Heft 2).

[58] Fundamentalmente en *Principles of Government ad Politics in the Middle Ages*, London, 1961 y en *A History of Political Thought*, Harmondsworth, 1965.

[59] Nederman, C.J., «Aristotelianism and the Origins of Political Science in the Twelfth Century», *Journal of the History of Ideas,* 1991, 179 ss.; «The Meaning of Aristotelianism in medieval Moral and Political Thought», Ibíd., 1996, 563 ss.; Black, A., *El pensamiento politico en Europa. 1250–1450*, Cambridge, 1996, 120 s.

política no parece tributaria solamente de Aristóteles; ella muestra también elementos jurídicos, teológicos y filosóficos no sólo aristotélicos, sino también no aristotélicos.

Independientemente de coincidencias cronológicas relevantes y no casuales que no pueden ser ignoradas, es un hecho que justo después del conocimiento del texto de la *Politica* y de los *libri morales* el medioevo tuvo acceso a una clara formulación conceptual de nuevos temas de teoría política. Aunque la influencia de Aristóteles no haya sido excluyente, ella fue relevante en relación con la incorporación de nuevos temas al repertorio de las ideas políticas. La dependencia respecto del modelo ético–teleológico aristotélico de los autores que he analizado aquí es indudable. Aunque cada uno de ellos utiliza y resuelve ese modelo de modo diferente, todos coinciden porque se inspiran en el mismo modelo y porque lo incorporan en momentos decisivos de la resolución teórica de cada una de sus teorías.

Sin duda, esa influencia también debe ser revisada, pues al mismo tiempo que el modelo aristotélico inspira a esos autores, éstos han reformulado radicalmente el modelo aristotélico. La coexistencia en la teoría política medieval de la vertiente clásica con la vertiente protomoderna puede contribuir a poner en evidencia el significado que puede haber tenido la llamada "recepción" del aristotelismo político en las teorías políticas medievales. Afirmar que la teoría política medieval ha heredado del mundo antiguo una concepción comunitaria ortodoxa de la política es propio de una historiografía romántica y cargada de nostalgia por el comunitarismo clásico. Esa supuesta herencia se debilita cuando se percibe que la teoría política medieval tuvo que conciliar el modelo aristotélico con el espectro de temas protomodernos que no desempeñan ningún papel relevante en la formación de la *polis* aristotélica entendida como espacio ideal de relaciones humanas. Esos temas delatan un claro distanciamiento del ideal ético–político de Aristóteles, y en lugar de consolidar la presencia del paradigma ético–político clásico en la teoría política medieval, anuncian la irrupción en ella del ámbito de lo privado y rompen la apoteosis del ámbito de lo público propio del ideal político clásico anunciado por la *República* de Platón y canonizado por Aristóteles en la *Ética* y la *Política*.

Ello produce inevitables colisiones entre la eticidad de lo público propio de la teoría política aristotélica y los nuevos temas que delatan el comienzo de la fractura de la monolítica unidad de la *polis* como espacio público. Esas colisiones no han sido resueltas satisfactoriamente por la teoría política medieval. Con todo, la presencia de temas protomodernos señala, ya en la Edad Media,

el momento histórico en el que la teoría política comienza a sustituir su propios paradigmas. El objetivo de este trabajo no ha sido mostrar el mayor o menor aristotelismo presente en los textos políticos medievales, sino mostrar el paulatino tránsito que se produce desde el modelo clásico hacia el modelo protomoderno de la política. Al mismo tiempo he querido poner de manifiesto una consecuente tendencia hacia el paulatino abandono de la explicación metafísica del nacimiento del Estado y su sustitución por una explicación fisicalista. Ello significa, en otros términos, que en la teoría política medieval tiene lugar una claro cambio de acento que abandona el modelo clásico de la política para deslizarse hacia un modelo protomoderno. La reconstrucción de ese tránsito muestra una nueva imagen de la teoría política medieval según la cual ella no se apoya totalmente ni en el modelo clásico ni en el protomoderno, sino que participa de ambas y se presenta como una suerte de *pendant* conceptualmente suspendido entre tradición y modernidad. En síntesis, la fundamentación del orden político en la teoría política medieval ha sido realizada sobre la base de reinterpretaciones del concepto aristotélico de "naturaleza", lo que permitirá al lector percibir cómo en la teoría política medieval la causalidad final aristotélica ha sufrido metamorfosis que obligan a revisar la continuidad entre pensamiento político medieval y pensamiento político clásico para mostrar en aquél una suerte de convivencia de la tradición comunitaria y el individualismo moderno, entre pensamiento clásico y modernidad protoburguesa.

EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE SAN AGUSTÍN EN SU CONTEXTO HISTÓRICO–RELIGIOSO

Saturnino Álvarez Turienzo
Universidad Pontificia de Salamanca

El epígrafe de mi exposición incluye dos cuestiones para ser desarrolladas en doble capítulo:

1) El pensamiento político de San Agustín.

2) Su contexto histórico–religioso.

Comenzaré por este segundo apartado, al que voy a dedicar, al menos de entrada, sólo indicaciones esquemáticas. Algún mayor detalle sobre ellas irá apareciendo en el desarrollo. De tales indicaciones, unas tomarán en cuenta el marco histórico y otras serán de carácter biográfico[1].

En la elaboración de su obra, por supuesto también la que convenimos aquí en llamar política, Agustín se nutre de la doble tradición cultural disponible en el momento. En primer término la pagano–clásica, que canalizaba la enciclopedia de saberes cursivos a la razón. El cristiano contaba, por otra parte, con la tradición hebreo–bíblica, que constituía la sustancia de su formación religiosa. Ambas corrientes entraron a conformar la mente de Agustín. De ello dan testimonio sus escritos. El peso de cada una de las tradiciones variará en el discurso de su vida. No es el caso detenernos en este lugar sobre

---

[1] Para la redacción de estas páginas me he servido, con preferencia, de las publicaciones siguientes: *Great Political Thinkers*: 3, *Augustine*, vols. I–II, Edited by John Dunn and Ian Harris, Elgar Reference Collection, 1997; *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* (Roma, 15–20 settembre 1986), *Atti,* 3 vols., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1987; *Augustinus Magister*. Congrès International Augustinien (Paris, 21–24 septembre 1954), 3 vols. *Actes– Communications,* 3 vols., Études Augustiniennnes, Paris, 1955; *Augustinus. Strenas Augustinianas P. Victorino Capánaga oblatas,* curavit edendas Josephus Oroz–Reta, 2 vols., Librería Editorial Augustinus, Madrid, 1967; *Estudios sobre la "Ciudad de Dios"*, número extraordinario de la revista *"La Ciudad de Dios"* de homenaje a San Agustín en el XVI centenario de su nacimiento, 354–13 noviembre–1954, 2 vols., Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Madrid, 1956; Combès, G., *La doctrine politique de Saint Augustin*, Librairie Plon, Paris, 1927; Markus, R. A. *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine,* Cambridge University Press, Cambridge, 1970; Oort, J. van, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's "City of God" and the Sources of his Doctrine of the two Cities*, E. J. Brill, Leiden, 1991; Brown, P., *Biografía de Agustín de Hipona*, Revista de Occidente, Madrid, 1969.

esa cuestión. Sólo decir que desde las fechas de su conversión a la fe cristiana, y conforme pasa de creyente laico a hombre de Iglesia (sacerdote y obispo), su aplicación se desplazará del estudio de los filósofos paganos al de los profetas hebreos. Hecho que se reflejará en los diversos campos a los que aplicó su reflexión. También el de su reflexión sobre la organización de las sociedades.

Si ahora volvemos la atención al contexto biográfico podremos añadir algún otro dato al marco de influencias dentro del que el pensamiento de Agustín se mueve. También, y en particular, el pensamiento sobre la sociedad, la política y la historia. Ha de recordarse al respecto su adhesión durante nueve años a la secta maniquea. Junto con ello, su formación en letras clásicas y su contacto con diversas escuelas de filósofos, singularmente con la de los platónicos. Central para el curso ulterior de su vida fue la fecha de su bautismo, con la consiguiente comunión en el sentir y pensar de la Iglesia católica. Entiendo que ha de prestarse asimismo atención a los movimientos disidentes de la ortodoxia con los que estuvo en relación a través incluso de empeñadas controversias, singularmente el de los donatistas y el de los pelagianos. Por supuesto también el de los maniqueos.

Finalmente, y como suma de la identificación de contextos, habría de referirse a la historia general del momento. Por una parte, la profana, concretamente la del Imperio romano; por otra, la religiosa, la de la Iglesia cristiana.

Importa recordar también que nos encontramos en las fechas en que Agustín deja su África natal. Estamos en el año 383 y en el treinta de su edad. Permanecerá en Italia, entre Roma y Milán, hasta el 388. Son los tiempos de Teodosio (383–395) en que el cristianismo es declarado religión oficial del Imperio, y en el que se promulgan leyes represivas de los cultos paganos y de las desviaciones heréticas. La ideología política ampliamente aceptada vendrá a ser diseñada por Eusebio de Cesarea, expresión de los intereses del Emperador Constantino que, con el Edicto de Milán (313), establece el clima de tolerancia religiosa, sellando el fin de las persecuciones, y que presidirá, doce años más tarde (325), el concilio ecuménico de Nicea.

Me he referido a las controversias sostenidas por Agustín con las herejías de su tiempo. Para el propósito de estas páginas quiero destacar las que mantuvo contra maniqueos y pelagianos. Se trata de “errores contrarios”, como el propio santo las califica. Defienden en efecto posiciones que, llevadas al extremo, se pronuncian por una de las dimensiones de la existencia excluyendo la contraria. Esas dimensiones son: por un lado, las capacidades de la

naturaleza; por el otro, las que podrían tenerse como llamadas del espíritu. La contrariedad, para el caso de los opuestos maniqueos/pelagianos, la precisa Agustín refiriéndose a los polos, dentro de la confesión cristiana, de creación y redención. La contrariedad consiste en que, mientras los pelagianos afirman la creación hasta hacer superflua la redención, los maniqueos derivan al extremo contrario de enfatizar la redención anulando la creación[2].

Insistiré más adelante sobre los resultados a que lleva ese doble extremismo. Se trata de una oposición que, en otros debates y con otros nombres, aparece de continuo en la historia, surgiendo problemas análogos a los que hubo de enfrentarse en el campo de la teología el Padre de la Iglesia. La contrariedad de posiciones indicada es la que al presente, y por no multiplicar los ejemplos, se vive en la oposición: cultura científica/cultura humanista. Errores a su vez contrarios en la medida en que cada extremo se afirma con exclusividad.

Para la oposición maniqueos–pelagianos, téngase en cuenta, de los primeros, algunos rasgos de su doctrina: el dualismo cósmico (de bien y mal), con la igualmente dual concepción de la historia. Esta historia es imaginada como la de dos reinos en conflicto, el de la luz contra el de las tinieblas. Describe un proceso en tres tiempos: el de originario enfrentamiento de principios, el de su mezcla y lucha interna y el de la final liberación. El discurso entero de ese drama ofrece el esquema de un global proceso redentor.

Recuérdese la pertenencia de Agustín a la secta durante los años más receptivos de su juventud. De maniquea será tachada su enseñanza de madurez, sobre todo por los pelagianos. Hay que tener presente que el maniqueísmo, en materia de relación al mundo de la política, se mostraba abiertamente crítico. Movimiento religioso de gran fuerza expansiva, fue objeto de persecución por parte de los poderes públicos a causa del carácter subversivo que, no sin razón, se atribuía a sus prosélitos.

En un orden de cosas no ajeno a lo indicado ha de atribuirse relevancia especial al cisma donatista. Justamente, debido a sus tensas relaciones con los poderes civiles. El donatismo mantenía una religiosidad pre–constantiniana. La representada por San Cipriano, mártir de la fe y testimonio, en

---

[2] El contraste es puesto de relieve por el propio Agustín. Aparece en lugares diversos de su obra de madurez al verse obligado a enfrentarse con los errores de Pelagio. El escrito que, antes de cualquier otro, habría que tener en cuenta a este respecto es el que lleva por título *Contra duas epistolas pelagianorum*, libri IV, datado en 420/421, en *Obras de San Agustín*, BAC, IX, pp. 455–671.

su vida y en sus obras, de las viejas tradiciones africanas. Eco de esa actitud, intransigente con las innovaciones, es el dicho de Tertuliano de que "nada es más ajeno al cristiano que la cosa política", es decir, el contemporizar con los gobiernos terrenos. La comunidad donatista era contraria, en consecuencia, a cualquier tipo de compromiso con ellos. Recelaba incluso de la Iglesia transmarina (Roma), la "extendida por todo el orbe", que veía contaminada de colaboracionismo con el Imperio. El movimiento donatista actuó como frente de resistencia, activa y tenaz, contra toda suerte de acomodaciones del cristiano al mundo secular.

Como ocurría con los maniqueos, también los donatistas vienen a situarse en el campo opuesto al del aperturismo liberal de los pelagianos[3].

Ese variado contexto ofrece las coordenadas de referencia del pensamiento agustiniano sobre la política. Sólo añadir sobre el particular que Agustín vivió

---

[3] Como *novi haeretici pelagiani* designa Agustín a los difusores de una doctrina que se predicaba en momentos de gran confusión política (en torno a la fecha de la entrada triunfal de Alarico en Roma) y de marcada efervescencia religiosa. La nueva doctrina, presentada bajo el ropaje de una moral rígida, era dogmáticamente laxa. Elaborada por cristianos instruidos, daba del credo religioso una versión aceptable para la sociedad pagana culta que a la sazón se dirigía a ellos en busca de orientaciones. Su enseñanza era ennoblecedora de las capacidades del hombre dentro de la creación. De tal manera exaltaban esas capacidades que el negocio de salvarse acababa siendo emparejable con el modo como lo podía entender el sabio de la gentilidad, como algo que autosuficientemente el hombre tenía en su mano realizar sin especiales ayudas divinas. Es lo que censura Agustín en Pelagio y sus seguidores. *De natura* era el título de uno de los escritos del heresiarca remitidos a Agustín. Su argumento podría resumirse diciendo que la naturaleza creada, el hombre dotado de libre albedrío, es lo que hay como medio de salvación, y que eso basta. Las virtualidades de la naturaleza harían sobrante la gracia. Agustín hace notar esto, por ejemplo, en *Retractationes*, al revisar su escrito *De libero arbitrio*, que los *novi haeretici* interpretaban en su apoyo (*Retract*., I, 9). Como resumen de las posiciones de Pelagio, a la vez que de la crítica que de su tesis hace Agustín, el siguiente pasaje: «Pelagio, al exagerar las fuerzas de la naturaleza, se ufana de salir por los fueros de la causa de Dios. No repara en que, al sostener la perfecta salud del hombre, rechaza la misericordia del Médico. En efecto, uno mismo son el Creador y el Salvador de la naturaleza. No hemos de alabar, pues, de tal modo al Creador, que nos veamos forzados y persuadidos a añadir que es superfluo el Salvador. Ensalcemos con dignas alabanzas la naturaleza humana y brindemos con ellas a la gloria del Creador; y seamos de tal modo agradecidos a los bienes de la creación, que no desagradezcamos los de la gracia con que nos ha redimido» (*De nat. et gratia*, 34). Lo que, a efectos religiosos, viene a decir la doctrina de Pelagio tiene la traza de una acomodación a los criterios mundanos, una disolución del "escándalo de la fe". Traducida esa actitud a la política supone encontrarnos en el polo opuesto al de maniqueos y donatistas, actitud conformista con lo establecido; políticamente, nada revolucionaria. (Cf. Brown, P., *Biografía de Agustín de Hiponia*. caps. V y XXIX.).

sus experiencias cristianas en estado de continua depuración. Algunas mutaciones en el modo de pensarla serían las siguientes:

1) Respecto a su vecindad con la historia del tiempo evolucionará desde sentirse en conformidad con el orden establecido constantiniano, el de los "tiempos cristianos", a desidentificar la vocación y misión del hombre religioso de la suerte del Imperio.

2) Respecto a las tradiciones culturales de griegos y judíos, su doctrina se caracterizará por un creciente distanciamiento de la tradición de los filósofos al paso que ahonda en el estudio de los profetas.

3) Dentro de la lógica del punto anterior, pasará de ocuparse de cuestiones derivadas del estudio de la creación (conocimiento de la naturaleza al modo en los filósofos) a convertir en centro de sus reflexiones el mundo de la redención (interés suscitado por la lectura de San Pablo, de la Escritura).

Este punto tercero se hará presente a menudo en mi exposición. Lo pide la referencia privilegiada que en ella va a tener la aludida oposición de mentalidades: la de maniqueos contra pelagianos.

Lo implicado en las indicadas mutaciones de la manera de pensar supone una concepción nueva tanto de la naturaleza como de la historia. Asimismo una radical modificación de la escala de valores. Por escoger un ejemplo de esa novedad, sea el que ofrece la noción de justicia. Es el valor en funciones de centro y eje del canon de vida por el que se rige toda sociedad. Pues bien, no se reducirá la justicia, para Agustín, a ser medida de trato equitativo en los intercambios de bienes y servicios entre los humanos. Salvada esa función ordenadora de los intereses en la esfera de lo mundano, y con alcance que podría llamarse jurídico, la verdadera justicia es de otra naturaleza. Equivaldrá a justificación, a ajustamiento a la voluntad de Dios. Por tanto, a cifra de la santidad; o sea, a suma de todas las virtudes, entendidas a su vez éstas como manifestaciones del *ordo amoris*, regulador universal. Una justicia entonces dádiva de Dios mismo creador y ordenador de todo lo existente.[4] Téngase en

[4] Cf. Thonnard, Fr. J., «Justice de Dieu et justice humaine selon Saint Augustin», en *Strenas Augustinianas P. Victorino Capánaga*…, I, p. 387 ss. Textos sobre la justicia, en Combès, G., *La doctrine politique*…, p. 45 ss. Entiéndase la justicia en el contexto de la vida moral y, en cierto sentido, suma de ella (*De civ. Dei*, XIX, 4). La moral, a su vez, como *bene et beate vivere* (*De civ. Dei*, XIX, 1), y la vida feliz, como *gaudium de veritate* (*Conf.*, X, 25, 33), siendo el camino hacia ella la virtud, definida ésta como *ordo amoris* (*De civ. Dei*, XV, 21). Hay que recordar que la misma norma rige para los individuos y para las sociedades, no consistiendo

cuenta esta precisión para lo que, en su momento, habrá que decir sobre la constitución de las instituciones políticas y su relación con la justicia. Procede adelantar asimismo que el canon nuevo de valoraciones, el cristiano, no implica anular el canon viejo. San Agustín expresará ese hecho con la formula de una redención que no condena la creación. La proyección de futuro no borra las dimensiones de presente. Ha de reconocerse su propia virtualidad a las realidades mundanas. Las organizaciones sociales, en concreto, tendrán su específica esfera de acción. El cristiano ha de prestar sumisión a las autoridades que gobiernan los pueblos. Les asistirán incluso con su colaboración. El límite a ello lo pondrá la ocurrencia de injusticias en el ejercicio de sus funciones. Injusticia, entendida ahí en el sentido de contrariedad a la piedad religiosa, o sea, al debido culto a Dios.

Se deja ver con lo dicho que la posición del cristiano, al menos tal como la concibe San Agustín, será la de un equilibrio no exento de tensiones, entre el orden de la creación, considerado en su estado actual de creación desordenada por el pecado, cuyas capacidades no tienen poder para elevarse a metas fuera de la historia empírica, y el orden de la redención, que tiene como fin la escatológica comunión con Dios. El desafío ante el que se sitúa su obra, y precisamente en debate con las posiciones extremas de quienes afirman uno u otro de esos dos órdenes excluyendo al contrario, es el de articularlos.

* * *

Pasaré a presentar ya el pensamiento político de Agustín en lo que toca al tema propuesto en el título. El procedimiento será del tenor siguiente.

1) El hombre y su naturaleza social.

2) Grados o formas diversas como se manifiesta esa sociabilidad.

3) Sus grandes configuraciones: religiosa y civil.

Se trata de la división, para el primer caso, en las “dos clases de gentes” en que se reparte la historia universal, la de los justos y la de los impíos, que Agustín entiende en pugna; la ciudad de Dios contra la ciudad del diablo. Para el caso segundo, entra en juego el estudio de las organizaciones políticas, que ocupan la escena del mundo a lo largo y a lo ancho de la historia huma-

---

éstas en otra cosa que en la asociación de individuos (*De civ. Dei*, I, 15, 2; *Epist. 155*, 2, 7; Ibíd., 3, 9; *In Ps.* 9,8).

no–secular; escena en la que todos los mortales han de moverse, y con la que buenos y malos, en común, tienen que contar[5].

Mas antes de adentrarme en el argumento que me he propuesto desarrollar, deseo todavía insistir en la contrariedad de visiones que del hombre, la sociedad y la historia resultan según que los puntos de vista que se tomen sean los de la sola creación o la sola redención (el de los pelagianos contra el de los maniqueos). Propongo retener esa dualidad de enfoques como referente de "errores contrapuestos" de los que ha de huirse. Se contraponen a la ortodoxia católica los maniqueos, por evacuar la creación, los pelagianos, por convertir en superflua la redención. Antítesis, ésta, que en sentencia concisa se nos da en *De natura et gratia*, arguyendo contra el naturalismo de Pelagio: *Ipse est autem creator eius, qui salvator eius: non ergo debemus sic landare creatorem ut cogamur, imo vere convincamur dicere superfluum salvatorem* (34, 39). Se dice en esas frases, trasladándolo a contexto profano, que son cosas distintas el cosmos físico y el mundo moral, como actividades diferentes son las de describir el primero y darlo a conocer, y, respecto al segundo, ofrecer vías de mejoramiento a la humanidad. Son campos y tareas que pueden llegar a excluirse. Una mentalidad como la de Agustín las entenderá complementándose[6].

Los términos opuestos, o bien complementarios, creación/redención, los tomo del propio Agustín. Con ellos designa la realidad de todo lo existente en sus dos dimensiones más abarcadoras, la entitativa y la operativa. En este caso, expresadas en vocabulario teológico, nombrando la acción de Dios en su obra formadora del mundo y salvadora del hombre. Elijo ese teologúmeno como eje de coordenadas por referencia al cual llevar a entendimiento cualquier

---

[5] *CD*, libro XIX. *CD* es abreviatura *De civitate Dei*, cuya cita se incluirá en lo sucesivo, por lo regular, en el texto. XIX es el número del libro de la *Ciudad de Dios* que, desde aquí, dejo señalado como lugar privilegiado de información en lo relativo al pensamiento político agustiniano.

[6] Es como ha de entenderse su debate con los opuestos errores de maniqueos y pelagianos, incluyente del doble punto de vista, aunque no de la literalidad de los textos en que se sostiene. Ver, por ej., la franca e insistente recusación de Juliano cuando acusa a Agustín de menoscabar la naturaleza (creación), *Contra Julianum*, "passim"; o en *Contra duas epist. pel.* Acudiremos más adelante a diversos puntos de doctrina en que se manifiesta la contrariedad de opiniones heréticas, a cuyo respecto Agustín amonesta al sentir católico sobre que "inter utrumque sit cautus, ut sic declinet Manichaeum, ne se inclinet in Pelagium" (IV, 3, 3). Hablando de los pelagianos acusa: «Faciunt duo mala…: unum, quod catolicos Manichaeorum nomine criminantur; alterum, quod etiam ipsi haeresim novi errores inducunt. Neque enim quia Manichaeorum morbo non laborant, propterea fidei sanae sunt» (Ibíd., II, 1).

cuestión. Sugiero como referencia básica de consulta para este punto el escrito agustiniano *Contra duas epistolas pelagianorum*[7]. En los cuatro libros de que consta la obra, Agustín se enfrenta con algunos de los grandes temas de la visión cristiana del mundo, defendiendo ésta de sus versiones deformadas. Hace esto de una manera sostenida y detalladamente. Los extremismos que centran su debate son defendidos, de una parte, por los maniqueos, que, conforme queda dicho, acentúan la redención hasta hacer caso omiso de la creación; de otra, los pelagianos, que incurren en el error contrario, el de afirmar la creación hasta convertir en superflua la redención.

Entre las cuestiones en las que los extremismos se hacen visibles señala Agustín las cinco siguientes: estimación que se tiene sobre lo creado, sobre el matrimonio, sobre la ley, sobre el libre albedrío, sobre las obras de los santos. Se presenta a los pelagianos valorando positivamente esos extremos, resumibles en la valoración de lo creado con las facultades naturales que tiene por dote. Se ve, por el lado opuesto, a los maniqueos, que se pronuncian en sentido contrario. En paralelo con esas cinco alabanzas de los pelagianos, y los correspondientes vituperios maniqueos, puede tratarse cualquiera otra cuestión. (*Contra duas epist. pelag.*, I, 24; II, 2; III, 8; IV, 1; IV, 3; IV, 7; IV, 12…)

Estamos, pues, ante puntos de vista paradigmáticos, que dan lugar a concepciones opuestas sobre lo existente[8].

Dicho esto, ahora ya sí corresponde pasar a la parte doctrinal del tema. Lo expondré siguiendo los apartados de que se ha hecho adelanto *supra*: El hombre y su naturaleza social; grados de esa sociabilidad; formas religiosa y civil de la misma.

* * *

---

[7] Ver *supra*, notas 2 y 3.

[8] De la persistencia de la dualidad de campos que vengo comentando es eco la advertencia de Karl Löwith dirigida a un cristianismo que se entiende equivocado al "confundir la distinción fundamental entre acontecimientos redentores y acontecimientos profanos, entre la *Heilsgescheschen* y la *Weltgeschichte*. No es difícil leer esta distinción al unísono con la que Agustín establece entre el orden de la salvación y el orden de la creación. Trasladada al campo de la política, es la misma que se da entre la historia de la ciudad terrena y la historia de la mística ciudad de Dios. K. Löwith hace la indicada advertencia teniendo en cuenta, como trasfondo, el escrito del teólogo O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, cuando interpreta el Nuevo Testamento en la dirección del núcleo temático de la "Historia de la Salvación" (Löwith, K., *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 1968. p. 260 ss., la cita, en p. 292).

Sobre la doctrina antropológica agustiniana[9] recordaré, de una parte, la condición creatural del hombre; de otra, el estar hecho a imagen y semejanza de Dios. Su imagen integral es la de quien habita efectivamente este mundo y en él se realiza; pero abierto al trasmundo y destinado a participar de la vida divina. Anda revuelto ese cuadro y desfigurada la integralidad de la imagen en cuestión. El pecado vino a oscurecerla, aunque no llegase a borrarla. Estamos con ello ante el estado de una existencia en precario, dada la cual, librarse del mal y salvarse en el bien serán frutos de la petición –*prex*– por parte del hombre y de la donación por parte de su Creador, más que méritos derivados de las capacidades de la criatura. Tales son algunos de los rasgos salientes de la antropología.

Llegarán tiempos en que esa antropología se eche en olvido. De algo de ello fue testigo en sus días el propio Agustín. En todo caso, de entonces y de siempre es la experiencia de doctrinas antropológicas que él entendería "desintegradas". Aquellas en las que la realidad de lo divino se borra de la memoria de los humanos. Hombres, entonces, que, en ausencia de Dios, en la soledad de sí mismos, confían a sus propias capacidades la planificación de sus vidas. Es, muy en particular, el caso del hombre moderno, o del definidamente secular de una época cualquiera, autoconstituido en salvador de sí mismo. Capaz y suficiente para sobreponerse a todas sus deficiencias. Sus creaciones de cultura le servirán la imagen que imitar, sin que cuente la servida, para el hombre religioso, por el Creador. Agustín denunciará insistentemente y con dureza semejante presunción de los humanos, cuyas figuraciones condenará de engañosas en la medida que soberbias[10].

En cuanto a la condición social del género humano Agustín está de acuerdo con la tradición de los filósofos, y la opinión general de la gente, en que el hombre está ordenado por la naturaleza misma a vivir en sociedad:

Homo fertur quodammodo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus (*De civ. Dei*, XIX, 12,2; XIX, 5; XIX, 7; XVIII, 2,1).

---

[9] No hago aquí más que rozar el tema de la antropología agustiniana. Se introduce en este lugar para dar paso a concebir al hombre como de naturaleza social, y, antes que nada, por entender que, también el caso de la doctrina política en examen, tiene como supuesto la respuesta a la pregunta "¿Qué es el hombre?".

[10] *De civ. Dei*, XIX, 4, 5; *De Gen. ad litt.*, XI, 15, 19–20; *Epist., 155,* 1, 2; Cf. Alvarez Turienzo, S., *"Regio media salutis". Imagen del hombre y su puesto en la creación: San Agustín*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1988, pp. 87-91.

Ve la condición humana como naturalmente inclinada a la concordia, pero inducidamente llevada a la discordia: *genus [hominum] discordiosum vitio, sociale natura* (*De civ. Dei*, XII, 27,1)

La vida en sociedad se ordena en diversos grados: sociedad doméstica, sociedad civil, sociedad de todos los humanos, sociedad de todos los seres racionales (*domus, urbs, orbis, mundus*[11]). Las asociaciones más relevantes para la política son la doméstica y la civil. Sus instituciones clásicas son la familia y el Estado. La del Estado será la institución política por excelencia. Empleo el término Estado como el que al presente se ha hecho de uso común y con valor más técnico. Desconocido por los antiguos, Agustín usaba otros en su lugar, como *populus, regnum, civitas, respublica*; preferentemente los dos últimos[12].

Es característica, aunque no exclusiva, su división de todas las criaturas racionales en dos ciudades, definidas, no por trazos de naturaleza, sino por decisiones moral–religiosas de voluntad. Son las formadas, de una parte, por los justos; de otra, por los impíos.

El pensamiento agustiniano, en cuanto a la concepción de las sociedades de la historia es deudor del que le precede, según queda sugerido; particularmente el de griegos y romanos. De estos últimos el más presente en su obra es el de Cicerón.

También la doctrina de las "dos ciudades" conoce precedentes. Se dan en la Escritura. Diversos escritores eclesiásticos de los primeros siglos recogieron esa tradición. Hay casos de tratamiento más específico del tema, como el del donatista Ticonio. Asimismo ha de tenerse en cuenta sobre este particular el legado del maniqueísmo, que, igualmente conocemos. El dogma fundamental de la secta era el del dualismo de principios (Bien/Mal), trabados en lucha librada en tres tiempos (armonía de origen, introducción de la discordia, curso restaurador). El proceso entero se entendería conducido

---

[11] *CD,* XIX, 3,2. En ese mismo lugar (XIX, 5 ss., hasta el cap. 13) expone la naturaleza y funciones de cada uno de los grupos. (Cf. Duchrow, U., «Reino de Dios, Iglesia, sociedad humana, en San Agustín», en *Strenas Augustinianas P. Victorino Capánaga*…, I, p. 155 ss.).

[12] Otros términos afines, dentro del área semántica de *civitas*, en Estal, G. del– Rodríguez Rosado, J. J., «Equivalencia de *civitas* en el *De civitate Dei*», en *Estudios sobre la "Ciudad de Dios"*, II, p. 390.

bajo el protagonismo de doble principado: el Príncipe de la Luz contra el de las Tinieblas[13].

* * *

La doctrina religiosa agustiniana de las "dos ciudades", la de los justos que viven según Dios y la de los impíos que viven según el hombre, ha sido expuesta por los estudiosos repetidas veces, y puede darse por conocida, al menos en cuanto a la sustancia. No voy a extenderme aquí de nuevo sobre el particular. Utiliza Agustín el termino *civitas* para designarlas tomándolo del significado que tiene aplicado a las instituciones a los gobiernos civiles, o sea a las instituciones políticas. Referido a las "dos ciudades" religiosas se hace de él un uso traslaticio, significando realidades metapolíticas. Es lo que indica el Padre de la Iglesia al declarar que se expresa en términos "místicos": *quas mystice appelamus civitates duas*.

Por contraposición a ellas, las ciudades reales, las así denominadas en sentido propio, son las organizaciones de poder: *regna plurima gentium*. *Civitas* en ese sentido se dice de casos como los del pueblo de Galilea o del pueblo de Roma[14].

Agustín contrapone la naturaleza y destino a las "dos ciudades", identificando una como "ciudad de Dios", y como "ciudad del diablo" la otra. Recibirán también otros nombres, hasta hipastasiarlas en urbes históricas como Jerusalén y Babilonia, viendo figuradas en ellas las virtudes contrarias de vivir según Dios o vivir según el hombre. La contraposición utilizada a menudo es la de ciudad celeste y ciudad terrena. Ahora bien, esta última polaridad puede dar origen a ciertas confusiones. *Civitas terrena* puede tomarse, en efecto, en doble sentido. Desde luego como la contraria a la ciudad de Dios (ciudad celeste). La contrariedad, en el caso, es de enfrentamiento polémico, de lucha sin avenencia posible. Con orígenes, progresos y destinos irreconciliablemente contrarios. Mas por *civitas terrena* cabe entender asimismo las mencionadas organizaciones de pueblos que llevan los nombres diversos que nos da a conocer la historia: imperios, reinos, repúblicas, principados en general. La *civitas terrena*, en este sentido, tienen por escenario el *saeculum*, es decir, el

[13] Oort, J. van, *Jerusalem and Babylon*…, pp. 22–228.

[14] Markus, R. A., *Saeculum*…, pp. 80–81; *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Edited by J. H. Burns, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 103–107; Markus, R. A., «Two Conceptions of Political Authority: Augustine, *De civatae Dei*, XIX, 14–15, an some Thirteenth Century Interpretations», en *Great Political Thinkers*, I, pp. 413–427.

conjunto de la historia (*CD*, XV, 4; XVIII, 2,1; *Epist. 138*, 3, 17; *De Gen. ad litt.*, XI, 15,20). Sus pueblos –*plurima regna*– se entienden simplemente como "muchedumbre de hombres agrupada por algún vínculo de sociedad" (*CD*, XV, 8, 2). *Civitas*, en este caso, definida por tener un principio y un fin terrenos, limitándose sus esperanzas a las realidades de este mundo. Su relación con la *civitas caelestis* será de cooperación, no polémica.

Como *locus classicus* en que se distinguen las "dos ciudades" suele figurar el del libro XIV *De civitate Dei: Fecerunt itaque civitates duae amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui* (cap. 28)[15].

Al comienzo del libro siguiente (XV, 1) vuelve a situarnos ante las "dos cuidades", tras haber tratado de cuanto conduce a verlas en escena; a saber, de las "importantes y difíciles cuestiones" del principio del mundo, del alma (origen del hombre) y del género humano. A lo que añade:

> "A éste le hemos dividido en dos clases: los que viven según el hombre y los que viven según Dios. Y las hemos designado figuradamente con el nombre de dos ciudades; esto es, dos sociedades humanas *quas etiam mystice appelamus civitates duas, hoc est duas societates hominum*–: una, destinada a vivir siempre con Dios; otra, a sufrir castigo eterno con el diablo" (*CD*, XV, 1; *CD*, XIX, 11).

A exponer los orígenes, los progresos y los fines de dichas dos ciudades consagra el santo su magna obra, señaladamente los doce libros de su segunda parte. De camino describirá las sociedades humanas en el mero estado de creación, o sea, moviéndose dentro de los límites de sus capacidades "naturales".

---

[15] Abundan los lugares paralelos en la parte segunda (diez últimos libros) de *CD*, XIV, 1; XV, 1; XV, 4; XV, 7, 1; XVIII, 54, 2… Tener presente que ese tema de las "dos ciudades" o "dos suertes de gentes" conocía larga elaboración en la obra de Agustín antes de escribir la *Ciudad de Dios* (años 413–426). El primero de los esbozos aparece en *De vera religiones* (27, 50), del año 390. Uno de los textos más significativos se encuentra en *De Gen. ad litt.* (años 401–414). XI, 15, 19–20. A él pertenecen las líneas siguientes: "…Distinxerunt conditas in genere humano civitates duas, sub admirabili et ineffabili providentia Dei, cuncta quae creata sunt administrantis et ordinantis, alteram iustorum, alteram iniquorum. Quarum etiam quídam temporali commixtione peragitur saeculum, donec ultimo iudicio separentur, et altera coniuncta angelis bonis in rege suo vitam consequantur aeternam, altera coniuncta angelis malis in ignem cum rege suo mittatur aeternum." (Cf. Lauras, A., S. J., «Deux cités, Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d'un thème central du *De civitate Dei*», en *Estudios sobre la "Ciudad de Dios"*, I, pp. 112–150).

Nada rechazan quienes integran la "ciudad de Dios" de cuanto entra en el interés de los humanos, que sus instituciones políticas están llamadas a atender. Los hombres de Dios incluso participarán en la tarea.

> "Esta ciudad celeste, durante el tiempo de su peregrinaje en la tierra, convoca a ciudadanos de todas las razas y lenguas, reclutando con ellas una sociedad en el exilio, sin preocuparse de la diversidad de costumbres, leyes e instituciones que tengan para conquistar o mantener la paz terrena. Nada les suprime. Nada les destruye. Más aún, conserva y favorece todo aquello que, diverso en los diferentes países, se ordena al único y común fin de la paz en la tierra. Sólo pone una condición: que no se pongan obstáculos a la religión por la que debe ser honrado el único y supremo Dios verdadero"[16].

He aquí ejemplificada, en el caso particular de la relación ciudad de los hombres–ciudad de Dios, la que, en marco más amplio, dejamos establecida entre creación–redención. No ha de hacerse valer la ciudad de los hombres (política) de tal suerte que se haga superflua la ciudad de Dios (religiosa); como tampoco, a la inversa, ha de pensarse tan suficiente la ciudad de Dios que se anule la virtud de la ciudad de los hombres. En otras palabras: no han de igualarse los reinos al mundo diabólico, mas tampoco sacralizarlos de forma que hagan superflua la ciudad de Dios. Estamos, en este ejemplo concreto, ante las posiciones opuestas que han de ser evitadas, y que Agustín personificaba en la doble herejía de maniqueos y pelagianos. Los reinos de los hombres no suplen por el Reino de Dios, ni absorben sus cualidades o valores. Pero tampoco el Reino de Dios suple por los de los hombres, no absorbe sus competencias.

Así pues, la vocación a ser miembros de la ciudad celeste se dirige a gentes de toda condición, sean las que sean sus costumbres o leyes, sus lenguas y

---

[16] *CD*, XIX, 17. Textos de ese tenor se repiten a lo largo de la obra: *De civ. Dei*. I, 35; XI, 1; XII,27, 2; especialmente en los libros XIV y XIX. "Estas dos ciudades que ahora están mezcladas y que al fin han de ser separadas luchan entre sí: la una a favor de la iniquidad; la otra a favor de la justicia; la una por la vanidad; la otra por la verdad. También acontece algunas veces, debido a la mezcla temporal, que algunos que pertenecen a la ciudad de Babilonia administran las cosas que pertenecen a Jerusalén; y, por el contrario, quienes pertenecen a Jerusalén administran los asuntos de Babilonia… Tiene lugar esto también en la Iglesia en estos tiempos… Los ciudadanos de la ciudad perversa administran algunos asuntos de la ciudad santa… También los ciudadanos de la santa ciudad administran ciertos asuntos de la ciudad perversa" (*In Ps*. 61, 8; *In Ps.* 51, 5).

razas, sus constituciones políticas. Se suponen esas políticas aplicadas a procurar los bienes que se necesitan en la existencia terrena, sin verse implicadas en destinos de orden superior. Intervienen en ello los malos igual que los buenos. Los primeros pueden ser tan eficaces ejecutores del común propósito como los segundos.

* * *

El género humano se reparte en "dos clases de gentes", y ellas incluyen cuantos mortales se extienden por el orbe. No hay lugar para una tercera clase. Y como las ciudades están hechas de individuos particulares, no queda tampoco espacio para una tercera ciudad, que medie entre la de Dios y la del diablo. Lo que, fuera de esas dos ciudades, hay es la multitud de razas o naciones que a su vez ocupan toda la tierra. Organizadas éstas a efectos de dar respuesta a las demandas de sus necesidades, los pueblos se constituyen en instituciones políticas. Integran igualmente, en su conjunto, todos los habitantes del orbe. Ahora bien, entran en un orden de realidades de género distinto al formado por aquellas otras "dos universales clases de gentes". Las instituciones políticas se reparten y multiplican por lugares y tiempos. Cambian y se suceden. Su espacio es el del mundo en su condición natural; su tiempo, el de la historia secular. Para la ocasión en que escribe Agustín la *Ciudad de Dios* el ejemplo tangible de la provisionalidad de las repúblicas terrenas era el de Roma, sucumbiendo ante la invasión de los pueblos bárbaros. No son éstas las patrias de las que sean ciudadanos los integrantes de las dos ciudades místicas. Disfrutarán mezcladas y en común de los bienes terrenos y tomarán parte en agenciarlos, mas su ciudadanía está en otra parte. La ciudad terrena pone su último fin y bien supremo en el culto a divinidades fabricadas a medida humana, mientras que la ciudad celeste, peregrina en la tierra, da culto al supremo creador de ella.

"Las dos, sin embargo, disfrutan igualmente de los bienes temporales, e igualmente son afligidas por los males, ciertamente con fe diversa, con diversa esperanza, con caridad diversa, hasta que sean separadas en el último juicio y consiga cada una su propio fin, que no tendrá fin" (*CD*, XVIII, 54, 2).

De cuántas y cuán importantes cosas se ocupan las instituciones sociales habla Agustín repetidamente en sus obras, aunque nunca trate de tales asuntos en forma temática. Donde lo hace más de propósito es en las páginas centrales del libro XIX *De civitate Dei*. En lo que se refiere a las instituciones

específicamente políticas son de señalar los capítulos XIV–XX en el indicado lugar[17].

Me situaré ya ahora en el espacio de dichas instituciones. Para su determinación Agustín emplea los términos de concordia de ciudadanos ordenados en régimen de mandatos y obediencia. Se constituyen en vistas a la coexistencia de los pueblos en paz.

La vida en sociedad es vista por el santo como derivada de la naturaleza del hombre, o sea como algo que entra en su primaria constitución. El pecado ha introducido un factor de insociabilidad en la naturaleza, mas no hasta el punto de corromperla de raíz. Corregir los aspectos viciosos, a efectos terrenos, es misión de las virtudes civiles. Estas virtudes serán agentes de orden y concordia en la ciudad. La condición política de las agrupaciones humanas no la entiende Agustín como inscrita en el orden natural. En el estado de inocencia no había necesidad de instituciones definidas por el dominio de unos hombres sobre otros. A este respecto su pensamiento se aparta del transmitido por la filosofía desde los griegos. Los órdenes políticos, en el caso del Padre de la Iglesia, podrían, si acaso, describirse como secundario–naturales, con lo que se dice que son algo sobrevenido a lo primario–natural; o sea, algo derivado de una naturaleza históricamente ocasionada.

* * *

Estamos con esto en condiciones de hacernos las preguntas que es obvio y de rigor hacer al entrar en el estudio de un asunto cualquiera: las relativas a su origen, su articulación y su destino. En el caso presente, dicho asunto son los pueblos organizados bajo relaciones de dominio. Las preguntas valdrán, como digo, para sea la que sea la cosa de que se trate. Agustín las especifica, en *Confessiones* (X, 10, 17), en los tres interrogantes siguientes: *an sit, quid sit, quale sit*[18]. Preguntas que versan: a) sobre el origen de lo sometido a examen;

---

[17] Ver Cranz, F. E., «*De civitate Dei*", XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society», en *Great Political Thinkers*, I, pp. 116–126; Markus, R. A., «*De civitate Dei*», XIX, 14–15…", en *Saeculum*, "Appendix B", pp. 197–220); Markus, R. A., «Two Conception of Political Authority: Agustine, *De civitate Dei*, XIX, 14–15, an some Thirteenth Century Interpretations», en *Great Political Thinkers*, I, p. 413 ss.

[18] Recurso del que, en efecto se sirve en el desarrollo de determinadas cuestiones; por ej., bajo la forma de *unde, qualis, quanta,* en *De quantitate an*. (I, 1; 13, 27; cf. *Retract*., 1, 8, 1). Un lugar especialmente denso llamando a estudiar los problemas desde ese triple ángulo, en *De civ. Dei*, XI, caps. 21–28; en este caso se designan como *origo*, *informatio*, *beatitudo*. Téngase en cuenta asimismo que el esquema que se sigue en la exposición de la obra (*CD*) se ajusta a

b) sobre su constitución o naturaleza; c) sobre los fines a que está ordenado. Es obvio advertir, como se indica en determinados textos, que en la respuesta a tales cuestiones es en lo que se emplean las partes en que usualmente se divide la filosofía: natural, racional, moral. Igual de transparente resulta la relación con las tres causas determinantes en toda explicación: eficiente, formal, final. Pero vengamos al caso tratado en estas páginas, el tocante a los *plurima regna gentium*, preguntándonos por el origen, la constitución y cometido de las organizaciones políticas.

Se dejó indicado que Agustín modificó su pensamiento sobre el Estado al correr de su vida. Hasta las fechas en torno a la de 410 (caída de Roma) vio el Imperio fundido con la causa cristiana y como providencial heraldo del Evangelio: un Estado sacralizado. Para al tiempo de su madurez, cuando escribe la *Ciudad de Dios*, ha modificado esa idea. La esfera de lo político quedará disociada de la religión. Sus funciones serán otras que las que definen la existencia del cristiano. Las ciudades terrenas merecen obediencia y asistencia, pero como lugar de paso, como "arena" temporal en la que los siervos de Dios se ejercitan en su peregrinaje sobre la tierra en el viaje esperanzado hacia el Reino. (Markus, *Saeculum*, 32–44.) Las respuestas que se dan a continuación corresponden a esta última visión de las cosas.

1. Dio origen a las instituciones políticas el pecado. La pérdida del estado de inocencia significó dejar desconcertado el orden de justicia allí reinante. Orden de los movimientos de la voluntad, sujetándose sin violencia el cuerpo al alma y ésta a Dios. Con el pecado se desconcertó la armonía de origen. Nacen las concupiscencias. Del ejercicio de éstas procede el desorden. Se impone la necesidad de su corrección. De ahí las relaciones de dominio, de mando y obediencia, específica competencia de los regímenes políticos, repúblicas o reinos. El ser "político" no pertenece, pues, a la naturaleza del hombre, si por naturaleza se entiende su condición de origen. Se trata de un recurso de

---

dichas preguntas: orígenes, progresos y fines de la historia. La justificación de la importancia de esas triadas de preguntas se encuentran en la filosofía, en cuanto aplicada en dar respuesta a toda suerte de cuestiones. Las tres partes en que se divide –natural, racional y moral– estudian respectivamente los campos de problemas formulados al modo que se deja indicado. La cifra de toda sabiduría está en averiguar la causa de ser, la razón de entender y el orden de vivir, las tres cosas en que entienden, por su orden, las susodichas partes de la filosofía (natural, racional y moral). (*CD*, VIII, 4). Los citados capítulos 21–28 (*De civ. Dei*, XI) son también los indicados para encontrar la explanación de esta idea.

orden, con carácter de poder coactivo, inducido en la sociedad por el pecado (*CD*, XIX, 14–15).

2. En cuanto a la pregunta sobre el *quid* de dichos regímenes, no han de entenderse ellos mismos pecaminosos. Forman parte "natural" de la creación en el estado del hombre caído. Y, como obra creada, son buenos. Bueno lo que se busca mediante ellos, y buenos, en efecto, se entenderán ellos mismos. Aunque dentro de su orden creatural–natural. Mas se excluye todo tipo de política sacralizada. No son los Estados los encargados de realizar la salvación de las almas (*CD*, XVIII, 54; *CD*,XV,4).

3. Con lo dicho está iniciada la respuesta a la cuestión última, la del *quale* (para qué). Las sociedades, como los individuos, tienen como fin último y resumen de todo bien la vida feliz. De los gobernantes se espera la sabiduría conducente a ese resultado. Ahora bien, las instituciones políticas se mueven en el plano de lo temporal. Los recursos a su disposición no rebasan la medida del hombre. De esa naturaleza serán los bienes para los que tiene capacidad las administraciones civiles. Bienes que se inscriben en el ámbito de lo relativo. Sus destinatarios serán indiferentemente los integrantes de la ciudad celesta como los de la terrena. En todo caso, no bien la patria verdadera del hombre religioso la limitada a procurar el orden y la paz dentro de este mundo de los mortales. No cabe esperar de ninguna de las repúblicas o reinos de ese mundo la oferta de la vida feliz medida por la Bondad absoluta, fuente de todo bien; o sea, "universal vía de liberación del alma" (*CD*, X, 32).

En el paraíso, estado de inocencia, eran sobrantes los reyes, como lo eran igualmente las ordenanzas promulgadas desde el exterior. El ordenadísimo concierto interior de cuerpos y almas, de criatura y Creador, convertía en ociosos tales recursos. La existencia entera de los humanos, en caso de haberse mantenido en la inocencia, habría sido un universal y continuo vivir a voluntad, sin imposiciones.

Las instituciones políticas se mantienen dentro del ámbito definido por la gestión de los "bienes temporales". Lo suyo será simplemente beneficiarlos. Se ordenarán bajo normas "diversas en los diversos países", dando cada una de ellas culto a sus particulares dioses: politeísmo de políticas –*plurima regna gentium*–. Ayudará a definirlas pensar en sociedades de tierras o tiempos no cristianos. Sus organizaciones y las vidas de sus gentes contarían, para su despliegue, con las solas virtudes de un mundo secular. Dicho en los términos

que, en seguimiento de Agustín, he venido proponiendo: las ciudades políticas se moverían en el orden de la creación, sin apertura a la redención, o sin tomarla en cuenta.

* * *

Se esperaría, ya ahora, contar con un índice de tópicos, extraídos de la obra agustiniana, que poder hacer pasar por un tratado sobre la materia. De la pluma del santo nunca salió una obra semejante. No se aplicó a teorizar sobre el mundo de la política. Lo que sí es frecuente en su obra es el interés, en cuanto obispo obligado a atender a las necesidades de sus fieles, por la casuística pastoral con implicaciones en la esfera de la vida pública. (*Sermo 302*, 17.) Estos aspectos han sido suficientemente atendidos por la investigación. No voy a insistir aquí en ellos[19].

Teniendo presente lo dicho sobre la naturaleza social del hombre y los diversos grados en que se manifiesta, me gustaría hacer notar el interés que, para el paso de la consideración de la sociedad en general a sus formas organizadas, tiene el capítulo XIII, de *De civitate Dei*. Asimismo quiero resaltar la importancia que en ese proceso organizador adquieren nociones como las de mandamiento, orden o paz. En función de ellos se definen las distintas instituciones que, en procuración de su felicidad, han creado los humanos. Incluso la propia naturaleza. Se nos hace notar el orden que reina en cada cosa y en el concierto de todas ellas. Orden, que es supuesto y garantía de la paz. Desde el orden entre las diversas partes del cuerpo, hasta la suprema ordenación de la ciudad celeste cuya paz se resuelve en el gozo de todas las cosas en Dios.

Entran en juego en cada esfera diversos intereses, que es cuestión de articular de forma que se beneficie al todo en que las partes se encuentren asociadas. Cuando se trata de agrupamientos de hombres, su paz resulta de la ordenada concordia de los mismos. Las agrupaciones que constituyen un pueblo, una

---

[19] Sobre la intervención de Agustín en la escena de la vida pública, ver: Dodaro, R., "San Agustín, activista político", en *San Agustín, un hombre para hoy*, Ed. Religión y Cultura, Buenos Aires, 2006, I, pp. 145–170; Ibíd., "Obispos, laicos y política según San Agustín", en *Estudio Agustiniano*, 43 (2006), pp. 489–506; Foley, M., "La otra vida feliz: Dimensión política de los Diálogos de Casiciaco de San Agustín", en *Augustinus*, 53 (2008), pp. 81–98. Sobre el carácter de sus intervenciones más controvertidas (recurso a la fuerza contra las disidencias), cf. Markus, R. A., *Saeculum*, pp. 133–153. Como actitud general del santo ante la política, Meer, F. van der, *San Agustín pastor de almas*, Ed. Herder, Barcelona, 1965; transcribo la siguiente afirmación, de la p. 222: "No hay teoría más ajena a la divinización del Estado que la suya".

"ciudad", serán definidas como "ordenada concordia en el mandar y obedecer de los ciudadanos": *Pax civitatis, ordinata imperandi atque obediendi concordia civium* (*CD*, XIX, 13). Los vínculos generadores de esa concordia ciudadana definen el campo propio de la política.

* * *

Por fin, sería cuestión de ver si se puede ofrecer un concepto más ceñido de lo que Agustín engloba en ese campo. Hay algunos lugares en su obra en los que esa cuestión aparece tratada más a propósito. Esto ocurre tomando por guía la doctrina que sobre el particular desarrolla Cicerón en su tratado *De republica*. El concepto de pueblo políticamente institucionalizado, que finalmente se nos propone, se concretará en una definición desafectada de connotaciones religiosas.

Acomete el debate en la *Ciudad de Dios*. Lo hace en dos ocasiones. Una, en el cap. 21 del libro segundo; la otra, en el también cap. 21 del libro XIX. En el caso primero se detiene a dar el concepto que Cicerón tiene de las organizaciones de poder. Naturalmente ese concepto se entiende aplicable inmediata y directamente al Imperio Romano.

Marco Tulio autoriza sus palabras poniéndolas en boca de Escipión. Nos introduce a ellas Agustín comparando el concierto que debe existir entre los ciudadanos en las repúblicas con el de tonos en la música:

> "Concertando debidamente las diversas clases sociales, altas, medias y bajas, como si fueran sonidos musicales, y en un orden razonable, logra la ciudad realizar un concierto mediante el consenso de las más diversas tendencias. Diríamos que lo que para los músicos es la armonía en el canto, eso es para la ciudad la concordia, vínculo el más seguro y el mejor para la seguridad de todo Estado" (*CD*, II, 21).

A continuación se introduce la justicia como requisito para que se dé la concordia. A ese respecto, se abre una discusión entre los interlocutores que participan en el diálogo de la obra (*De republica*). Para alguno de ellos, con la justicia por delante, no es posible un eficaz programa de gobierno. No está de acuerdo Escipión, que insiste en su necesidad.

De la defensa de la tesis pro–justicia se encargará otro de los contertulianos, Lelio. Agustín confirma: "Nada hay tan enemigo de una ciudad como la injusticia, y jamás un Estado podrá gobernarse o mantenerse firme si no es con una estricta justicia".

Resultado del debate serán las definiciones que, tomando de nuevo la palabra, dicta Escipión. Por república se entiende "una empresa del pueblo". Y define pueblo: Pueblo no es cualquier grupo de gente, sino la "asociación de personas basada en la aceptación de unas leyes [justicia] y en la comunión de intereses". Doy el texto latino:

Scipio… commendat brevem reipublicae definitionem, qua dixerat eam esse rem populi. Populum autem non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum esse determinat (*CD*, II, 21, 2).

Establecido esto, recuerda cómo autores cual Salustio cuestionaban (lo hace el mismo Tulio) que el gobierno de Roma viniera regido por la justicia, con lo que, por el juicio de sus mismos ciudadanos, el orden político del Imperio dejaría de merecer el nombre de república. Agustín discutiría ese título a todos los reinos terrenos. La hará por razones mas hondas. El tratar el asunto expresamente lo deja para nueva ocasión, no sin adelantar resumidamente cuáles sean esas razones:

> "Me esforzaré en su momento por demostrar que aquél [el Imperio] no fue nunca auténtica república, porque en él nunca hubo auténtica justicia… La verdadera justicia no existe más que en aquella república cuyo fundador y gobernador es Cristo" (*CD*, II, 21, 3–4).

Obsérvese que se deja en suspenso la exactitud de las definiciones ciceronianas. De atenerse a ellas, habría que negar el título de república al orden imperial romano, al menos para los tiempos en que sus mismos escritores lo encuentran decaído de sus antiguas y sanas costumbres.

Una definición más adecuada de pueblo, que permita salvar su condición de república, y ello para todos los reinos o principados, la dará Agustín en el libro XIX. Es donde somete a crítica ceñida las fórmulas ciceronianas. La discusión, en ese lugar, ocupa varios capítulos, de los que son especialmente relevantes el 21 y el 24.

En el capítulo 21 se pronuncia abiertamente crítico. Si para que haya pueblo y pueda hablarse de república se requiere la justicia, habría que concluir que, en el caso de Roma, tal exigencia no se cumple.

> "La justicia es la virtud que da a cada uno lo suyo. Ahora bien, ¿qué justicia humana es aquella que separa al hombre del Dios verdadero para hacerlo esclavo de los inmundos demonios? ¿Es esto darle a cada uno lo suyo?" (*CD*, XIX, 21, 1; *Epist. 153*, 6, 26).

Para la visión cristiana de Agustín el orden de cosas en las sociedades paganas contradice al culto de ese Dios verdadero. No hay, pues, lugar a hablar de justicia. Así es que, de mantenerse la definición de pueblo en los términos de "multitud de hombre asociados por el consenso en el derecho y la común utilidad", no sería efectiva su realidad. Derecho se corresponde con justicia. A falta de ésta, faltaría la razón para hablar de pueblo (república).

Ahora bien, como quiera que tales denominaciones, aplicadas a los Estados (al Imperio), se dan por correctas, habrán de entenderse en otro sentido que el expresado en las definiciones aducidas. Es el tema que Agustín plantea y resuelve en el capítulo 24. Propondrá en él otra fórmula:

> "Pueblo es una multitud de seres racionales asociados en virtud de la participación concorde en las cosas que ama. Está claro, entonces, que para saber cómo es cada pueblo basta considerar el objeto de su amor."
>
> *Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi communione sociatus. Profecto, ut vidaetur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda, quae diligit* (*CD*, XIX, 24).

Puede observarse cómo el texto queda despojado de notas referibles a la moral. La república o el pueblo así definidos son espacio lo mismo de buenos que de malos.

Cicerón refiere la unidad constituyente de un pueblo al consenso de los asociados en la justicia y la utilidad. Agustín, en cambio, explicitando la condición racional de los asociados, atribuye dicha unidad a la concorde comunión en las cosas que se aman.

Veamos a doble columna las definiciones que venimos comentando. Se subrayan en ellas (en cursiva) los elementos en que difieren. Eso basta para que, de forma intuitiva, se note que estamos ante realidades de especie distinta.

CICERÓN	AGUSTÍN
"Coetus multitudinis *iuris consensu et utilitatis* communione sociatus".	"Coetus multitudinis *rationalis, rerum quas diligit concordi* communione sociatus".

La fórmula agustiniana especifica el *coetus multitudinis* por la "racionalidad" de los agrupados y por la "dilección" que los une. La concordia es "como la salud del pueblo", y se nos dice que deriva de "las cosas que seres racionales

aman en común", condición que, de hecho, se cumple en toda suerte de asociaciones.

La formula de Cicerón, en cambio, pone como diferencia "el consenso en la justicia y la utilidad". Pero como la justicia no se da en el caso, la definición corresponderá a una especie vacía. Como, de todos modos y de hecho, hay repúblicas, no sólo la del pueblo romano, por todos reconocidas como tales, será preciso distinguirlas por una diferencia que no sea la justicia. Bastará atribuirles concordia en objetivos vividos en común, sin que importe que, al menos en el sentido cristiano de los términos, esos objetivos sean justos o injustos. Por supuesto dará igual que los ciudadanos que las componen sean buenos o malos. La nueva definición se realizará hasta en asociaciones de malhechores (*CD*, XIX, 12)[20].

La unidad de las organizaciones políticas nace de la concordia de las cosas amadas; en ella descansa y sobre ella se cierra. Los beneficios que tales organizaciones reportan se resumirían en los deleitables. Bienes, los deleitables, apetecidos según el desordenado amor de las concupiscencias; contra los bienes superiores de la virtud (los *honesti*), queridos según el orden de las *caritas*.

Nótese que Cicerón definía "pueblo" precisamente por esos bienes superiores, por el consenso en la justicia y la común utilidad. Dos razones de unidad que Agustín no encuentra realizadas en los principados que administran los asuntos terrenos. Para él la razón de su unidad queda reducida a la concordia en las cosas que se aman. Sólo medios de esa naturaleza entran en juego en la constitución de las instituciones políticas. No medios superiores, como son los de justicia, ni siquiera los de interés común. Queda claro, pues, que se prescinde de cuanto haga referencia a dichos bienes superiores. A ellos pertenecerían las virtudes en general. En el seno de las comunidades políticas entran hombres de toda condición. Los mismos viciosos que virtuosos. Las instituciones políticas, en cuanto tales, serán virtuosamente neutras. En la definición de pueblo que, contra la ciceroniana, propone Agustín aparecen términos como el de concordia contra el de consenso, el de dilección contra el de justicia; en general, se habla del peso de los amores o inclinaciones naturales contra virtudes morales.

* * *

---

[20] Para Cicerón, *De republica*, II, 42–43.

No sería aberrante ver en esa doctrina agustiniana un antecedente remoto de la moderna concepción de lo político. El Estado se entenderá al modo de una estructura físico–social habilitada para gestionar los asuntos que tocan a los asociados[21].

Sustituyamos el moderno término "Estado" por el agustiniano *Respublica* y tendremos concepciones, en sus rasgos básicos, asimilables. Al introducir elementos morales en la definición, como ocurre en *De republica* de Marco Tulio, se define algo que no tiene puesto en la realidad. En la realidad, volviendo a la fórmula sustitutoria, hay, por instituciones políticas, "agrupaciones de seres racionales asociados en virtud de la participación concorde en las cosas que aman". La política así entendida es dejada fuera de la regulación moral; por supuesto, queda desacralizada[22].

---

[21] Este acercamiento a la concepción moderna de la política, por lo que hace a San Agustín, se sigue de atender a la letra de sus textos. Darles su verdadero alcance requiere ciertas precisiones. No han de leerse como algo ajeno a la que era la mentalidad común de la edad en que se escriben. Puede consultarse Lavere, G. I., "The Problem of the Common Good in Saint Augustine's *civitas terrena*", en *Great Political Thinkers*, II, pp. 155 ss. El estudio comienza recordando la doctrina de Aristóteles, (*Política,* 1252 a), cuando asocia la constitución de cualquier comunidad con la obtención de algún bien; el bien más alto es el que conviene a las instituciones políticas. Con todo, el autor acabará diciendo que, para Agustín, la ciudad terrena carece de la capacidad de ser mediadora del bien común que se promete en sus definiciones (p. 161); no podrá serlo una vez que vive divorciada del Bien–Dios, origen de todos los bienes (remite a *In Ps. 143*, 15 y *De civ. Dei*, XIX, 26). El acercamiento del pensamiento de Agustín sobre la sociedad y la política a sus formulaciones modernas puede llegar a percibirse en forma menos reticente. Ver sobre este punto Wilks, M. J., "St. Augustine and the General Will" (en comentario crítico de Deane, H. A., "The Political and Social Ideas of St. Augustine"), en *Great Political Thinkers*, I, p. 476 ss.

[22] Un acercamiento al modo como San Agustín pensó la política, en Brown, P. R. L., «Sant'Agostino» (título original: «Religion and Society in the Age of Saint Augustine», 1972), en *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1975, pp. 17–36. Ese modo de pensar la política, en cuanto acercable a las ideas modernas, lo resume Oliver O'Donovan en los términos siguientes: «It is a commonplace, which for the sake of our discussion we may cheerfully accept, that the great difference between ancient and modern political theory is that the modern has severed the ancient's connexion between society and virtue, if that is so the Augustine has, to all appearance, set up the first standard of modern political thought against ancient, casting the political community off from its moorings in justice to drift on the tide of popular consensus» («Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought», en *Great Political Thinkers*, II, p. 235). El propio Donovan matiza en sus páginas el aludido acercamiento poniendo reparos críticos que alcanzan incluso a la obra de Markus (p. 237).

> “Sean cualesquiera sus intereses, si se trata de un conjunto de seres asociados en virtud de la participación concorde en las cosas que aman, con todo derecho merece el nombre de pueblo. Y se tratará de un pueblo tanto mejor cuanto concorde en cosas mejores; y peor cuanto en peores. Según esta nuestra definición el pueblo romano es verdaderamente pueblo y sus cosas, sin lugar a dudas una república” (*CD*, XIX, 24).

Lo que se dice del pueblo romano vale para todos los demás (Atenas, Egipto, Babilonia…).

DE GELASIO (I) A GELASIO (II), O DE IGLESIA MENDIGO A IGLESIA PRÍNCIPE

Josep Manuel Udina
Universitat Autònoma de Barcelona

De los más de siete lustros que llevo de docencia en mi universidad son ya seis aquellos en los que he impartido un curso anual (en la actualidad, dos semestres) de *Historia de la filosofía medieval*:[1] una asignatura que desde siempre ha sido obligatoria en la Autónoma de Barcelona para todo alumno de la especialidad de filosofía.[2] Uno de mis temas preferidos en dicho curso (junto con el de la doble raíz bíblico–helenística del cristianismo, el tema de Orígenes de Alejandría, el de la filosofía en el Islam medieval o el de Anselmo de Canterbury y su argumento) fue desde el principio –y sigue siéndolo– el del así llamado *agustinismo político*. Y antiguos alumnos, de un antaño lejano o no tan lejano, al volver a vernos suelen decir que es del agustinismo político, de la interpretación (inteligente y no burdamente literal) de la Biblia o del argumento anselmiano, de lo que mejor recuerdo tienen.

No he empezado evocando a ex alumnos como quien cita "autoridades", ni para hacerme propaganda previa. Lo he hecho para verme ya de entrada como llevado de la mano para advertir que, siendo el del agustinismo político uno de los catorce temas que integran dicha asignatura, su presentación en clase me ocupa cuatro sesiones, de hora y cuarto cada una (el otro cuarto es el "de cortesía"): es decir, cinco horas. Aquí tendré que condensar, abreviar, simplificar. Más que explicar y presentar, apuntaré lo que debiera ampliarse.[3]

---

[1]Al respecto, cf. Udina, J. Ml., «La enseñanza de la *Historia de la filosofía medieval*. Una experiencia de veinticinco años», en *Revista Española de Filosofía*, 10 (2003), pp. 199–206.

[2] En mi universidad, el "plan Bolonia" –tan polémico y cuestionado ya antes de estrenarse– reduce a la mitad los dos semestres actuales de cada una de las tres primeras (antigua, medieval y moderna) de las historias de la filosofía que han de cursarse. La atención a la contemporánea no sólo no se reduce sino que queda incrementada. ¿Se busca así desacreditar también entre los filósofos la memoria histórica?

[3] Por ello, y siendo esta exposición deudora de larga docencia universitaria, al presentarla en público no supe prescindir de lo que hago siempre con alumnos y con cualquier tipo de oyentes: darles algún papel, con algún esquema y unos pocos textos… para irlos comentando. El guión–esquema que di a los asistentes (ya enviado como resumen de la ponencia al Congreso)

Introducción: el así llamado «agustinismo político», tema de diversos títulos

Como es bien sabido, la expresión "agustinismo político" quedó consagrada por el jesuíta Henri–Xavier Arquillière, en su monografía de hará ahora tres cuartos de siglo que él mismo amplió y por dos veces reeditó veinte y cuarenta años después, señal de que el libro seguía vivo tras un buen número de décadas.[4] Álvarez Turienzo, en su encendida exposición, niega rotundamente que pueda atribuirse a Agustín la doctrina política en cuestión (es decir, aquella que sostiene que el poder civil está subordinado y, por tanto, ha de estar sometido al poder religioso, al poder de la Iglesia). Sin entrar en la discusión, aquí me refiero siempre al *así llamado* agustinismo político; y veremos que habría otras expresiones acaso mucho más apropiadas que ésta para designar el tema, pero el título y la obra de Arquillière son ya clásicos, y manteniendo su referencia expreso la deuda que esta exposición tiene con él.[5]

Considero más importante que la discusion sobre el nombre que deba darse al asunto de que aquí se trata, el hecho de que éste sea un tema de diversos títulos, y ha sido así como lo ha querido explicitar la cabecera misma de la presente parte introductoria de mi exposición.[6] En los dos que, de entre ellos,

---

pudo ayudar en el intento de hacer digerible un tema más que amplio en forma tan abreviada como la de entonces, aquí sólo algo ampliada.

[4] Arquillière, H.–X., *L'augustisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen–âge*, Vrin, París (1934, ed. ampliada 1956), reed. 1972.

[5] Dicha referencia puede, además, suplir la más amplia bibliografía que no ofreceré aquí. Resumen, repito, de lo que explico en clase años ha, mi exposición carece de aparato crítico –al alumnado no le sirven eruditas notas (incontables y presumidas) con referencias a mil autores–, por lo que me limito ahora a los pocos libros imprescindibles que les recuerdo. De los de historias generales de filosofía o teoría políticas, los de Strauss–Cropsey (de 1963; Madrid, Fondo de Cultura Económico, 1993) y de Vallespín (Madrid, Alianza Editorial, 1990); y de los de historias de las ideas políticas, los de W. Theimer (de 1955; Barcelona, Ariel, 1960) y de J. Touchard (de 1961; Madrid, Tecnos, 1969); Truyol, A., *Historia del derecho y del estado* (1953), reed., Madrid, Alianza Editorial, 1975–1982. Otros títulos: Ullmann, W., *Historia del pensamiento político medieval* (1965), Barcelona, Ariel, 2006; y Kantorowicz, E. H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval* (1957), Madrid, Alianza Editorial, 1985.

[6] Fueron, en efecto, cinco o seis las opciones que le di a Pedro Roche, eficaz y cordial organizador de este Congreso, al pedirme un título de la ponencia atractivo o siquiera desconcertante. De ellas, dejo dos para el final («Cuando del árbol [imperial] caído… los que quieren hacer leña son dos» y «De Celestial a Celestina; o tragicomedia de Poder y Religión»); así acabaré como haya empezado, glosando los otros títulos. Según el viejo método retórico del claudátor, es bueno acabar como se empezó.

integran el título de estas páginas («De Gelasio [I] a Gelasio [II]» y «De Iglesia mendigo a Iglesia príncipe») quiero entretenerme aquí, aunque invirtiendo el orden y agregando al segundo un tercero («La dialéctica del señor y el siervo») y al primero una doble variante («De Gregorio [I] a Gregorio [VII]» y «De Gregorio [I] a Gregorio [VII] y Gregorio [XII]»).[7] Dicen que es mejor una imagen –y, mejor, cinco o seis imágenes–, sobre todo si su efecto es impactar, que mil palabras. Detenerse ya desde la introducción en las imágenes de tales títulos acaso sea una buena manera de dejar sentado, de una vez por todas, el sentido de lo que haya de explicarse luego sin mucho detenimiento.

De Iglesia mendigo a Iglesia príncipe…

La leyenda que corresponde a la segunda parte del título de esta exposición se inspira en la obra *Príncipe y mendigo*, de Mark Twain, de 1882.[8] Cabe resumir así aquel breve relato: un príncipe y un mendigo se conocen, se envidian (el pobre desea la riqueza y el poder del hijo del rey, y éste echa de menos la libertad de que parece gozar el muchacho de harapos), consiguen permutar sus papeles (cambiando los vestidos) y acaban cada uno conociendo los límites y las ataduras de la condición del otro (sólo al final se librarán de su desgracia volviendo a ser ambos lo que eran). Quien detenta el poder lo tiene sobre sus súbditos pero carece prácticamente de libertad personal, no sabe ni puede hacer todo lo que quisiera. La Iglesia, pobre de nacimiento, envidió un día el poder… pero al conseguirlo y ejercerlo –esto es el así llamado agustinismo político (repitámoslo: la doctrina según la cual el poder civil está subordinado y sometido al poder de la Iglesia)– perdió su propia libertad, que era la libertad evangélica; y, a diferencia de lo que ocurre en el relato de Mark Twain, la Iglesia jamás ha querido ni conseguido volver a su situación y papel originarios y recuperar, así, su libertad. Brevemente: de Iglesia mendigo a Iglesia príncipe (aunque sin retorno).

---

[7] No pretende este juego de títulos reinventar ningún viejo juego ("de oca a oca… y tiro porque me toca"); únicamente se trata de buscar títulos de impacto para los pasivos alumnos a los que en su génesis de años ha estado destinada esta exposición.

[8] Conocido por *Las aventuras de Tom Sawyer* y por *Huckleberry Finn*, el autor tomó nombre literario de uno de sus oficios de juventud: el de piloto de los navíos de propulsión a ruedas que surcaban entonces el Mississipí. Con un palo y sus correspondientes marcas se iba midiendo la profundidad. Al gritarse *mark twain (mark two*: marca o señal dos) se advertía de que el barco podía embarrancar.

… o la dialéctica del señor y el siervo

Quien habla ahora es Hegel. Lo anteriormente dicho recuerda, en efecto, una de las más celebradas figuras de conciencia del célebre capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, la no menos celebérrima obra hegeliana de 1807. Se trata de la figura –tan dialéctica como las demás– del amo y el esclavo, del señor y el siervo. Según ella, en el proceso de hominización y socialización del ser humano es fundamental la lucha por el reconocimiento, en la que inicialmente –como lucha a muerte– sólo puede haber un vencedor y un vencido y eliminado, el cual no puede ya reconocer a quien buscaba –como él– ser reconocido.

De ahí que, luego, el vencedor –amo y señor– decida perdonar al otro la vida, convirtiéndole en esclavo, del que recibe reconocimiento y al que obliga a trabajar a su servicio a cambio de haberle dejado vivir. Ahora bien, es sólo a través del trabajo –aunque éste sea forzado, y ejercido por el esclavo únicamente para poder sobrevivir– como puede el ser humano descubrir sus ocultas capacidades de creación, al transformar la naturaleza inmediatamente dada: es sólo a través del *homo faber*, del artesano esclavo (y no del señor: reconocido como tal, sí, pero gandul e inactivo) como aparece la cultura, el erigirse humano frente a la naturaleza. Mientras que el señor, ocioso, se aboca humanamente a un callejón sin salida, el verdadero señorío corresponde al forzado y esforzado trabajador. (No es raro que Marx se apropiara de esto con fervor para su interpretación del capitalismo y del proletariado). Queriendo dejar de permanecer subordinada, la Iglesia (igual que haría –¿paradójicamente, o como no podía ser menos?– la misma revolución comunista) se hizo con el señorío que lleva a la desidia de la pompa y a la corrupción: que lleva, a la vez, a la esterilidad, por lo que se refiere a capacidad de transformar la realidad para bien.

De Gelasio [I] a Gelasio [II]…

Si a los profesores Álvarez, que me ha precedido, y Forment, cuya exposición sigue a ésta, corresponde tratar del tema político en Agustín y en el Aquinate, respectivamente, me queda a mí asignada la presentación del tema durante los siglos intermedios: de entrado el V a principios del XIII. Sin embargo, tendré que referirme (con la venia del P. Saturnino) al obispo de Hipona –y no será brevemente– en la parte segunda y central de esta exposición, pues a nadie se le hubiese ocurrido hablar de agustinismo político

si éste no pudiera tener relación alguna con Agustín. Mas, como se verá, éste y dicho agustinismo no encajan del todo; pues, si se quiere seguir con rigor el desarrollo y la consumación de tal teoría política medieval, habrá que buscar el detonante de la misma entre figuras postagustinianas: en concreto, en la de Gelasio I, Papa del 492 al 496, quien no se limitó a repetir –con Agustín de Hipona– que el poder de la Iglesia es *superior* al civil, sino que afirmó ser él mismo, supremo representante del poder eclesiástico, *responsable* de lo que el poder civil hiciera y que, como a tal, Dios le pediría cuentas de lo que el representante de dicho poder hubiera hecho. De ahí a la exigencia eclesial de tener poder sobre reyes y Emperadores sólo hay un paso; y ésta es la razón del protagonismo de dicho pontífice en el título de estas páginas. Por lo demás, del tal Gelasio –como término *a quo*– el título en cuestión ha podido pasar a su vez a otro homónimo: a Gelasio II, Papa de los años 1118–1119, como a término *ad quem*.

Y es que éste ejemplifica las ruinosas consecuencias que trajo consigo la ejecución histórica –protagonizada por Gregorio VII dos décadas antes– de la pretensión pontificia de un poder absoluto: cuarto sucesor de este Papa, Gelasio II se encuentra con que el Emperador Enrique V vuelve a nombrar otro antiPapa (de nombre, para mayor oprobio, Gregorio VIII). He ahí, pues, un fácil juego: de un principio (término *a quo*) a un final (término *ad quem*) de esta exposición (de Gelasio a Gelasio).

Pero el juego de homónimos no acaba aquí.

El título recién presentado puede, en efecto, complementarse doblemente si jugamos con dos o tres pontífices más, todos con el nombre de aquél al que acabamos de definir como ejecutor del así llamado agustinismo político, una doctrina que –por lo hasta aquí dicho– mejor pudiera, pues, denominarse *gelasianismo político*. Por todo ello, de Gelasio [I] a Gelasio [II]…

… y de Gregorio [I] a Gregorio [VII]

También Gregorio el Grande, Papa del 590 al 604, puede, en efecto, presentarse –un siglo después de Gelasio I– como detonante del así llamado agustinismo político no menos decisivo que éste. En efecto: Gregorio I trataba con respeto y humildad al Emperador de Oriente, mientras que a los representantes de los reinos latinos que proliferaban tras la caída del Imperio de Occidente un siglo antes (en el 476), les daba órdenes como a súbditos que debían obedecerle. Dicho Papa creía tener en exclusiva, en el ámbito del ex–imperio,

aquella autoridad suprema que los nuevos reyes no habían conseguido que se les reconociera, y así venía a realizar, en cuanto a actitud, el sueño de una supremacía de la Iglesia sobre el poder civil: un sueño que –como veremos en la segunda parte de esta exposición– Agustín había ya soñado, ciertamente, pero que sólo lo había soñado, sin nunca pensarlo como realidad.

De ahí que, como gregorianamente iniciado en la realidad y no sólo soñado, el así llamado agustinismo político pueda y acaso debiera ser conocido con más propiedad como *gregorianismo político*. Y más aún si con ello se alude no únicamente a Gregorio I, sino a la vez y sobre todo a Gregorio VII, aquel monje –Hildebrando de Soana, el gran reformador de Cluny– que era aclamado Papa en 1073 por el pueblo romano. Como veremos en dicha segunda parte de la exposición, éste no se redujo, en efecto, a ejercer en actitud la doctrina que Agustín se limitó a soñar, sino que decidiría ejecutarla inperativamente cuando, en 1076, además de excomulgar al rebelde Enrique IV, se atrevió a *deponerlo*, convencido de que, si la Iglesia –por él representada– afirmaba que el Emperador había dejado de serlo, así era.

Mas ¿por qué no rizar el rizo? ¿Por qué no volver a jugar con el título que nos ocupa, como para completarlo? Compliquémoslo, pues: *De Gregorio [I] a Gregorio [VII]…*

… o de Gregorio [I] a Gregorio [VII] y a otro Gregorio [XII]

Si los dos primeros Gregorios justifican llamar, en política, gregorianismo al así mal llamado agustinismo, será asimismo Gregorio XII quien personifique –como ya se ha visto con Gelasio II, pero haciéndolo aún más que él– las perdurables y trágicas consecuencias que tuvo para la Iglesia el atrevido gesto de Gregorio VII de deponer al Emperador: un sucederse de cismas (con Papas y antiPapas), que confluyen en el llamado Cisma de Occidente (de 1378 a 1417). Del final de éste, a principios del siglo XV (un final no muy definitivo, si pensamos en la ruptura que vendrá a ser, un siglo más tarde, el cisma colosal de la Reforma), Gregorio XII será, en efecto, protagonista a base de sufrir en su persona dichas consecuencias: elegido en 1406, frente al antiPapa Benedicto XIII –el famoso e hispánico Papa Luna–, como obispo de Roma, tres años después será degradado por el Concilio de Pisa, al conseguirse en éste el reconocimiento general del hasta entonces también antiPapa Alejandro V, para recuperar siquiera en parte la unidad eclesial. (Gregorio XII pudo

conservar el título de pontífice, pero renunciaría a él en el Concilio de Constanza, en 1415).

Con un Gregorio tan tardío excedo ya, en mucho, los límites que se me han marcado: del siglo V al XII. Y si antes he tenido que suponer el permiso de Álvarez Turienzo para que más adelante pueda retrotraerme a Agustín, de seguir avanzando aquí debería excusarme ahora ante todos los que han de presentar sus ponencias después de la presente. De ahí que acabe ya esta demasiado prolija introducción para entrar por fin en materia.

I.– El tema (la Iglesia y el poder político), y las cuestiones que plantea

El tema es el del llamado agustinismo político, es decir, *aquella doctrina según la cual el poder civil queda sometido al poder eclesiástico, lo que acaba significando la identificación del estado con la misma autoridad religiosa*: sea ésta la Iglesia (comunidad cristiana: más en concreto, católico–romana) en Occidente, o la Umma (comunidad de fe musulmana) en el Islam. ¿Y por qué no añadir: sea también dicha autoridad el partido único (en tanto que encarnación de una determinada ideología) en cualquier régimen totalitario?

Pero ¿ha sido siempre ésta la doctrina política del cristianismo? Ni mucho menos, según nos enseña la historia de Occidente.

De Pablo de Tarso a la Immortale Dei (1885) y, en medio, Gregorio VII

Si se pregunta por la primera y primigenia doctrina política del cristianismo, hay que ir a mediado el siglo I. Por entonces, Pablo de Tarso, en Rm. 13:1–7, exigía a los creyentes –como es obvio, en aquello que no afectara a la propia conciencia– sumisión al poder y a la autoridad civiles: a lo que hoy llamamos el Estado (que entonces era el Imperio romano; ¡y nada menos que el de un Nerón!).

Ya he dibujado, en cambio, la que fue no sólo teoría sino práctica política de Gregorio VII (Papa de 1073 a 1085), y que es una nueva doctrina al respecto, totalmente contraria a la paulina. Quien antes fuera monje benedictino y reformador cluniacense, Hildebrando, gozaba de fama tan universal que –de paso por Roma y recién fallecido el Papa– fue aclamado por el pueblo como nuevo pontífice. Decidido a reformar también la misma

Iglesia, Gregorio VII publicaba en 1075 un *Dictatus Papae* en el que prohibía al poder civil, bajo excomunión, toda investidura de cargos eclesiásticos (abadías, obispados y Papado). El Emperador Enrique IV –cuyo padre, Enrique III, había nombrado varios antiPapas– se rebeló contra la prohibición, reunió en Worms (en 1076) a unos obispos que no simpatizaban con los aires de reforma del pontífice y decidió junto con ellos deponer a éste. Pero la reacción Papal fue tan inesperada como contundente: no sólo excomulgó al Emperador, sino que sencillamente le depuso, para alegría de diversos príncipes que veían así abierto el camino para alcanzar el trono imperial. La posibilidad de perderlo llevaría al depuesto Emperador a acudir al año siguiente a la residencia Papal –gesto que será conocido como la humillación de Canosa– para pedir perdón (cual humilde penitente, vestido de saco y cubierto de ceniza) y poder así recuperar el Imperio. Pero Enrique IV volvería a enfrentarse al pontífice en 1080, siendo de nuevo excomulgado. Las razones de Gregorio VII para deponer al Emperador –son obvias las que tenía para excomulgarle– se reducían básicamente a la de que el poder espiritual, es decir, la Iglesia –y, más en concreto, el Papa (a quien, como sucesor de Pedro, se le ha dado "el poder de las llaves" del Cielo)–, está por encima del poder civil, incluído el imperial (si tiene las llaves del Cielo, *a fortiori* ha de tener la supremacía de poder sobre la Tierra). Poco más de diez siglos después, la doctrina política de la carta a los Romanos quedaba, pues, sustituída por otra, que la contradecía absolutamente.

Como última y tercera doctrina, encontramos otros ocho siglos más tarde la de León XIII (Papa de 1878 a 1903) en su encíclica *Immortale Dei*, de 1885, según la cual Iglesia y Estado son poderes supremos cada uno en su propio ámbito, obligados a entenderse –mediante acuerdos o pactos– en caso de conflicto de intereses o de jurisdicción. Mantenida tercamente durante centurias la insostenible superioridad del poder espiritual sobre cualquier otro, Roma aceptaba por fin la realidad: el poder civil es independiente de estancias religiosas, como habían proclamado –¡desde hacía ya más de medio milenio!– los gibelinos.[9] Pero lo hacía sin renunciar en absoluto al poder, insistiendo en el

[9] A principios de la segunda mitad del siglo XIII, en su *De regno* Tomás de Aquino (pese a distinguir ambos poderes) asume claramente que el de la Iglesia es el único poder supremo y que a él debe subordinarse el orden político; en cambio, Dante, en su *De monarchia* –escrito probablemente medio siglo después– prueba con contundencia que el poder imperial es del todo independiente del eclesiástico, basándose en la legitimidad del Imperio Romano. Éste no sólo era, en efecto, anterior a la existencia de la Iglesia (la cual no pudo, por tanto, haberle dado el poder) sino que, además, gozaba de especial bendición divina pues fue el que acogió

carácter de supremo del poder de la Iglesia, en vez de recuperar sencillamente la doctrina paulina de la sumisión política de todo creyente (también, por tanto, de la institución eclesial) al poder civil.

Una doble quaestio disputata, y sus implicaciones críticas

Me permito aducir el símil de la *quaestio disputata* medieval para referirme a la doble pregunta, de respuesta discutible –de no serlo ésta, la correspondiente cuestión ya no sería cuestión *disputada*–, que lo dicho en el apartado precedente parece sugerir e incluso está como exigiendo.

Por un lado, cabe preguntar –debe preguntarse– cómo se ha podido pasar del paulino «todo poder viene de Dios» al tan opuesto extremo gregoriano. ¿Cómo explicar que los cristianos (católicos, apostólicos y romanos), acogidos siempre a la misma autoridad –la de la Escritura (y la Tradición)– sostengan, a lo largo del tiempo, doctrinas contradictorias? Porque, si el 'apóstol' Pablo concede legitimidad a todo poder establecido (dado el origen divino de todo poder), ¿cómo puede quien se autoproclama 'sucesor de los apóstoles' pasar de ahí a un "ningún poder civil es legítimo *extra Ecclesiam*" –si me es permitido resumir así el agustinismo político– y acabar siendo artífice de la humillación de Canosa?

Y, por otro lado, cabe también preguntar –debe asimismo preguntarse– por qué León XIII, al dar en cierto modo marcha atrás en las pretensiones absolutas y absolutistas del así llamado agustinismo político, no recupera la doctrina política de Pablo de Tarso, escribiendo a los romanos, aquellos mismos de los que todo Papa se dice obispo. Si (como

---

la encarnación del Verbo. (Dante acabará reconociendo, con todo, que –supuestos el cristianismo y la superioridad de lo espiritual– el poder civil debe siempre evitar enfrentamientos y buscar la armonía con el estamento religioso). De ambas obras hay versión castellana en Clásicos del Pensamiento (65 y 93), Madrid, Tecnos, 1989 y 1992; de la primera (difundida también en Grandes Obras del Pensamiento 41: Madrid, Altaya, 1994), con el inexacto título de *De la monarquía*, se ha hecho una reciente reedición con una nueva introducción antepuesta a la primigenia pero con la que no encaja pues ofrece una visión bien discutible de la doctrina política aquinatense. En cualquier caso, y aun estando exentas de cualquier radicalismo, ambas obras evocan la que fue una confrontación mucho menos pacífica: la de las facciones políticas de güelfos y gibelinos, y que dominó, en Alemania e Italia, la segunda mitad del siglo XII, todo el XIII y la primera mitad del XIV. (El güelfo debía su nombre al hecho de seguir a los descendientes bávaros del duque Welf, partidarios de la supremacía Papal; y el gibelino, al de afiliarse a los señoríos de los Weiblingen, defensores de la independencia absoluta del poder imperial).

veremos en la parte siguiente de esta exposición) la razón de que al obispo de Hipona no se le pudiese ni ocurrir que el poder civil dependiera de la Iglesia –el Imperio Romano era muy anterior, y su autoridad era a sus ojos indiscutible–, y si la *Immortale Dei* venía a reconocer el fracaso histórico de siglos que acumulaba sobre sus hombros la pretensión medieval de ser la Iglesia único señor supremo sobre la tierra, ¿no debía ceñirse la encíclica a decir que el agustinismo pudo ser justificable por la crisis derivada de la desaparición del Imperio de Occidente, crisis que exigió a la Iglesia ejercer la tutela política sobre un mundo desorientado, pero que, una vez emancipado el tutelado –una vez la disgregada Europa latina medieval había pasado a ser un conjunto de compactas fuerzas autónomas–, dicha Iglesia había de volver a su lugar original, descrito por Pablo? ¿Por qué León XIII se negó a ver que en la modernidad se había perdido la guerra que en la Edad Media la Iglesia misma había iniciado tras la crisis imperial, y que lo necesario era, pues, firmar un armisticio sin condiciones? ¿Por qué concedía tan sólo una tregua al poder civil, en vez de reconocer la derrota de la sede pontificia en la guerra montada contra aquél? ¿Pensaba que en un futuro podría Roma volver a presentarle batalla?

No es difícil dar una respuesta a la primera cuestión, siquiera en principio y como respuesta básica; de hecho la he apuntado ya al plantear la segunda de ambas cuestiones. Pero he dicho "siquiera en principio y como respuesta básica", porque ésta es la respuesta dada ya hace tiempo por Arquillière, en su mencionado *L'augustinisme politique*; aunque luego veremos que era una respuesta incompleta, por más fecunda que fuera.[10] La explicación del paso abismal de la doctrina paulina a las teorías

---

[10] Volveré al tema en la tercera parte de estas páginas, al apuntar los elementos que, además del de la caída del Imperio de Occidente, pueden explicar la decisión de Gregorio VII. Pero éstos no dejan de estar relacionados con el de dicha caída imperial, pues tienen también carácter histórico y político–social; de ahí que la respuesta de Arquillière, aunque incompleta, sea fecunda. Lo es, además, porque en mi presentación docente anual del así llamado "agustinismo político" me permito, de la mano de dicho autor, subrayar la importancia de una tal teoría como ejemplo de *sociología del conocimiento*: en el sentido de que nunca cabe reducir la génesis o la evolución de doctrina alguna –por divina o inspirada que se pretenda– a una pura dialéctica especulativa de contenidos (pese a la pretensión de Hegel) ya que éstos están siempre sometidos al influjo de factores extrínsecos, de índole bien ajena a lo estrictamente teórico (como pueden ser lo político y social, lo económico o incluso lo biográfico). Y es que ningún conocimiento –como ha recordado en nuestro tiempo, entre otros, un Habermas– es ajeno al interés o a los intereses (no siempre necesariamente sublimes) del cognoscente, ya sea individuo o colectividad: en nuestro caso, la colectividad religiosa que es la Iglesia.

gelasiana y gregoriana no puede buscarse al nivel mismo de lo doctrinal ni en la consideración de que toda teoría está sometida a evolución. La doctrina de Pablo y la gelasiano–gregoriana son, en efecto, contradictorias; por tanto, no pueden tener un fundamento común (el Nuevo Testamento o el kerigma cristiano). La explicación del paso, o cambio radical, de una a otra sólo cabe buscarla en el ámbito de lo político y social: sólo la caída del Imperio Romano, en 476, hizo posible que tanto Gelasio I (tres lustros después), como Gregorio el Grande, primero (un siglo más tarde), y Gregorio VII (otro medio milenio después) dijeran lo que dijeron o se comportaran como lo hicieron. Confirma esta relación entre caída imperial y génesis y consumación del agustinismo político el detalle significativo de que Gregorio I antes de llegar a Papa había sido embajador de la Iglesia romana en la corte imperial de Bizancio, habiendo podido así verificar por experiencia la idea real–sacerdotal que del Emperador dominaba y perduraba en Constantinopla;[11] idea en la que nadie pensaba, en cambio, al tratarse de los reyes de Occidente de después de la desaparición del Imperio latino. De ahí que el pontífice respetase (ni que fuera tan sólo en apariencia) al jerarca bizantino y, en cambio, tratase sin contemplaciones a los monarcas occidentales. Y a la inversa: si, más de un siglo antes de dicha desaparición, Ambrosio de Milán se atrevió –como recordaré en su momento– a plantar cara al Emperador, también es significativo que dicho obispo antes de llegar a serlo hubiese estado al servicio imperial, por lo que pudo conocer desde dentro los puntos débiles que el Imperio también tenía. En fin, la explicación político–sociológica de la caída del Imperio como condición de posibilidad de un verdadero y efectivo agustinismo político aconseja no tomar al pie de la letra tal denominación, de la que ya he ofrecido u ofreceré como alternativas menos cuestionables las –ya justificadas– de gelasianismo y gregorianismo políticos, y también –por extraño que parezca, pero como he de justificar más adelante– la de *carolingismo político*.

---

[11] Véase Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, ed. cit. (*supra* nota 5), p. 49. Como ésta, podría tener la presente aportación muchas notas e indicaciones académicas sobre lo que en ella se dice. Pero el sentido del dato aportado por el correspondiente autor no siempre coincide con el que le doy; la referencia no sólo es, pues, innecesaria sino inconveniente. Repito, además, que el origen docente de estas páginas explica la ausencia en ellas de un erudito aparato bibliográfico.

A la segunda de las cuestiones planteadas creo que sólo cabe ofrecer respuestas personales. La mía es que la caída del Imperio (condición básica de posibilidad del primer paso: el de Pablo al así mal llamado agustinismo político) exige establecer su equivalencia en el segundo paso: el de dicha doctrina política medieval –en su explícita asunción (Gelasio I y Gregorio I) y efectiva aplicación (Carlomagno y Gregorio VII)– al reconocimiento de su insostenibilidad moderna (León XIII). Como ya he apuntado al plantear la cuestión misma, la equivalencia consiste en ver dicho paso como el paso de una guerra inicialmente abierta a una victoria posible, por un lado, a un armisticio inevitable, estando ya perdida una tal guerra desde hacía tiempo, si no lo estuvo desde que comenzó efectivamente con Gregorio VII (tras la previa declaración de Gelasio I y Gregorio I), por otro lado. Lo necesario era, pues, firmar la paz, reconociendo la derrota. Pero, como puede pasar en las guerras, el derrotado se las ingenia para disimular su condición de tal, buscando con ello ganar alguna ventaja de la que no gozaba antes de la contienda. Así, la Iglesia –el Papado romano– no quiso reconocer que se trataba de un armisticio, de una derrota, sino que con la *Immortale Dei* proclamó una simple tregua: una tregua que en situación futura pudiera romperse para, dadas las circunstancias adecuadas, volver a la declaración de guerra de otrora. La encíclica no suponía aceptar el estado anterior a la confrontación –el estado teórico y práctico de las reglas de juego paulinas– como aquel al que hubiera de volverse, sino que establecía unas nuevas reglas de juego: no era que Pablo tuviera razón ni que todo creyente –también, pues, la institución religiosa– estuviera bajo la autoridad civil, ni era que la Iglesia no hubiera debido jamás querer suplantar dicha autoridad; de lo que se trataba era de proclamar que autoridad civil e institución religiosa son dos poderes del mismo nivel y que ninguno de ellos tiene derecho a prescindir del otro, estando ambos obligados a buscar de una u otra manera entenderse. He ahí la lectura Papal de la historia: la tutela e incluso suplencia de un poder en crisis, tras la caída imperial, fue necesaria; y con la modernidad se daba de *facto*, no de *iure*, una emancipación del tutelado, lo cual exigía tan sólo una tregua. No tratándose de armisticio alguno, de ningún reconocimiento de derrota, no había que volver a lo anterior, al principio.

Como no–armisticio, la tregua deja, pues, pendiente una conversión final e incluso la excluye. Nos encontramos, así pues, con una Iglesia que predica siempre la necesidad del arrepentiniento y de la conversión pero

que es incapaz de convertirse ella misma, de pedir perdón y arrepentirse, reconociendo su propio error, su pecado.[12] Del Vaticano II –que habló por primera vez de una Iglesia no sólo santa sino también pecadora y siempre necesitada de purificación y reforma: de arrepentimiento, pues, y propósito de la enmienda– ningún Papa posterior ha sacado la conclusión de que deba irse más allá de León XIII para recuperar la doctrina paulina que ilegitima cualquier pretensión eclesial de poder supremo, ni que sea sólo compartido. Tras casi medio siglo desde el concilio que podemos denominar de la auto–reforma católica y del *aggiornamento* como vuelta al origen, no ha habido *aggiornamento* alguno –ninguna vuelta al origen– en cuanto a la doctrina política de la Iglesia romana.

II.– Nacimiento, bautismo, desarrollo y consumación del «agustinismo político»

Entro ya en el núcleo de la presente exposición. ¿Cómo y cuándo nace el así llamado agustinismo político? ¿Por qué se denomina –o es bautizado– en referencia al obispo de Hipona? ¿Cuáles fueron tanto su desarrollo como su consumación?

De civ. Dei XIX [21–24]: del sueño de lo imposible al despertar a la realidad

Referirnos a Agustín (354–431), al hablar de la teoría política que nos ocupa, no es algo gratuito, por más inadecuado que pueda acabar resultando. En los libros II y V de su voluminosa obra *De la ciudad de Dios* el autor se plantea, en efecto –dejando (en II 22,4) para más adelante tratarla adecuadamente–, la cuestión de si el Imperio Romano gozaba de legitimidad; pero no es sino en el libro XIX donde aborda el problema con mayor precisión. En un principio el argumento que justifica una respuesta afirmativa es el de la

---

[12] Cuando, excepcionalmente, se decide a hacerlo –en los últimos años el Papado ha reconocido el mal comportamiento de la Iglesia con Galileo o ha lamentado el injusto dolor que ésta pudo causar con la Inquisición– no sólo busca disculpas a los mismos errores que reconoce como tales ("eran otros tiempos, con hábitos y sensibilidad muy distintos a los de hoy día", insiste en recordar), sino que en el mismo momento está cometiendo los mismos errores: como con Galileo otrora, persiste hoy en negarse a aceptar los avances de la ciencia actual médico–biológica (células madre, inseminación artificial, etc.); y reeditando la Inquisición –aunque menos sangrienta y sádicamente, pero con no menor injusticia y dolor de las víctimas– se apresura a silenciar, deponiéndolos de sus cátedras o sedes, a aquellos teólogos o incluso jerarcas eclesiásticos que replanteen cuestiones candentes discrepando de la cerril ortodoxia oficial.

divina providencia (insinuado ya en II 23,2, y claramente explícitado en V 11 y 12,1): el único Dios verdadero no puede dejar de regir los acontecimientos de la historia humana, por lo que no cabe pensar que no haya bendecido –y, así, legitimado– la existencia de dicho Imperio. El argumento subyace en *De civitate Dei* XIX, aunque como envuelto bajo un ropaje harto peculiar: aquí parece ser el propio Agustín (XIX 24) quien otorga al Imperio la legitimidad que los mismos paganos –en la figura de Escipión, y según cuenta Cicerón en su *De re publica*– le negaban (XIX 21,1 y 23,5). Es como si quien legitimase el poder civil de su tiempo fuese, pues, el titular de la sede de Hipona, y como si éste viniese a decir así –aunque fuera sin querer– que era el cristianismo (representado por él) el que daba legitimidad a un poder que desde sí mismo no gozaba de ella… La correspondiente teoría política, según la cual todo poder estaría subordinado al poder eclesial, ¿no se halla *in nuce* en semejante ocurrencia agustiniana? Cabe decir que esta ocurrencia se identifica con la del agustinismo político, y que éste se halla en la obra *De la ciudad de Dios* no sólo *in nuce* sino de manera bien explícita: por ejemplo, en V 24, donde el autor anticipa inequívocamente el *ministerium regis*, aquella concreta configuración histórica de siglos más tarde (y a la que me referiré en el apartado siguiente) de la doctrina política que habría de culminar en Gregorio VII.[13]

Pero veamos con mayor detalle las consideraciones de Agustín que interesan al respecto: las del libro XIX de la obra en cuestión. Tras ofrecernos (XIX 13) su idea de la paz –«*pax omnium rerum, tranquillitas ordinis*»– y advertir que el orden es imposible entre los seres humanos sin magisterio superior y sin obediencia (XIX 14), y tras explicar la existencia de la esclavitud como consecuencia del pecado (XIX 15) y presentar la dura autoridad del *paterfamilias*

[13] «Neque enim nos christianos quosdam imperatores ideo felices dicimus […] si iuste imperant, si inter linguas sublimiter honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non estolluntur, sed homines esse meminerunt; *si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt; si Deum timent, diligunt, colunt; si plus amant illud regnum, ubi non timent habere consortes*; si tardius vindicant, facile ignoscunt; si eamdem vindictam pro necessitate regendae tuendaeque rei publicae, non pro saturandis inimicitiarum odiis exerunt; si eandem veniam non ad impunitatem iniquitatis, sed ad spem correctionis indulgent; si, quod aspere coguntur plerumque decernere, misericordiae lenitate et beneficiorum largitate compensant; si luxuria tanto eis est castigatior, quanto posset esse libentior; si malunt cupiditatibus pravis, quam quibuslibet gentibus imperare: *et si haec omnia faciunt, non propter ardorem inanis gloriae, sed propter charitatem felicitatis aeternae; si pro suis peccatis, humilitatis et miserationis et orationis sacrificium Deo suo vero immolare non negligunt*» (*De civ. Dei,*V, 24; los subrayados son míos).

como base de la paz doméstica (XIX 16), el autor aborda el tema de la relación entre las dos ciudades: la terrena y la celestial (XIX 17). Aquí Agustín recoge implícitamente la doctrina paulina de Rom. 13, 1–7, al afirmar que la familia de los creyentes «no duda en obedecer a las leyes de la ciudad terrena», aunque luego no sólo acota que una tal obediencia es limitada («hasta donde lo permiten la piedad y la religión») sino que acaba proclamando que «*la paz celestial* [es] *la única paz que*, al menos para el ser racional, *debe ser reconocida como tal y merecer tal nombre*: aquella paz que es la convivencia que, en perfectos orden y armonía, goza de Dios y de la mutua compañía [humana] en Dios»[14].

Hasta aquí, el contexto más propio de XIX 21–24. (Los capítulos 18–20 no son sino una digresión que rompe el hilo y de cuya inoportunidad nadie puede dudar). La mencionada referencia a la figura de Escipión –según el relato del *De re publica* de Cicerón– abre ya *De civitate Dei* XIX 21,1.[15] Agustín empieza haciendo decir al general y cónsul de la Roma republicana que «jamás ha existido un estado [*res publica*] romano», basándose para ello en las mismas «definiciones formuladas por Escipión» en dicha obra ciceroniana. No será, pues, él –obispo cristiano– quien le niegue a Roma su legitimidad, sino que lo hace un pagano más que ilustre del siglo II a C, y por boca de otro no menos ilustre pagano y gran orador del siglo I también antes de muestra era. No me interesa el hilo del discurso agustiniano al respecto (Escipión define el estado como «empresa del pueblo», y el pueblo, como «multitud reunida en sociedad por el acuerdo de un derecho y por la comunión de intereses»; pero el acuerdo en el derecho [*iuris consensus*] implica acuerdo en la justicia, «porque donde

---

[14] El subrayado es mío.

[15] A Publio Cornelio Escipión *Emiliano* (c. 185 – 129 aC), y a sus convicciones sobre la república –según versión de Cicerón en su obra homónima–, que ahora hace suyas Agustín, ya se había referido éste en II 21, donde (II 21,4) parece confundir al Emiliano con su abuelo adoptivo Publio Cornelio Escipión *Africano* (c. 235 – 185 aC). Aparte de las comprensibles lagunas que, en historiografía, pudiera tener el obispo de Hipona, acaso ayudase a una tal confusión el hecho de que el autor de *De la república* haga aparecer al Africano, en la parte final de la obra (*El sueño de Escipión*) como protagonista del sueño de su nieto adoptivo. Ediciones asequibles del escrito ciceroniano (en su conjunto o en cuanto a su más conocido final) son, entre nosotros, las siguientes: Cicerón, *Sobre la república. Sobre las leyes*, Madrid, Tecnos (Clásicos del pensamiento 20), 1986; Cicerón, *El sueño de Escipión*, México, Univ. Nacional Autónoma, 1989; y Ciceró, *El somni d'Escipió. L'amistat,* Barcelona, Edicions 62 (Textos filosòfics 93), 2003. Cabe también, en fin, mencionar aquí la obra de Macrobio, *Comentarios al Sueño de Escipión*, Madrid, Siruela (El Árbol del Paraíso 45), 2005 (traducción e introducción de Jordi Raventós).

no hay verdadera justicia [*vera iustitia*] no puede haber tampoco un derecho [*ius*]»);[16] más bien, lo que aquí se trata de subrayar es que a continuación el autor hará trampa (sea consciente o semiinconscientemente). Partiendo de lo que dijera Escipión, el hiponense introducirá, en efecto, un sentido de la justicia totalmente ajeno al pensamiento del personaje ciceroniano y seguirá atribuyéndoselo. «La justicia, por otra parte, es la virtud que da a cada uno lo suyo», establece el obispo (y hasta aquí Escipión estaría de acuerdo), añadiendo inmediatamente: «ahora bien, ¿qué justicia humana es aquella que arranca al hombre del Dios verdadero para hacerlo esclavo de los impuros demonios?». Evidentemente, el Emiliano ni pensaba ni podía creer en esos demonios, que para Agustín son los responsables de la idolatría politeísta, en tanto que ésta se rebela contra el único Dios verdadero (el del monoteísmo judeo–cristiano); por tanto, Agustín hace trampa al atribuir al cónsul romano todo lo que deduce de su propia definición de justicia para poder así concluir que «en las definiciones formuladas por Escipión» –sin añadir, como debiera: "y según *mi* definición de justicia"– «jamás ha existido un Estado Romano», propiamente dicho; es decir, ha existido, sí, pero sólo *de facto*, no *de iure*: ha existido, sí, pero no como Estado legítimo, como Estado justo.

Sigue luego una larga digresión (XIX 21,2 – 23,5) –que acaso refleje la subconsciente insatisfacción del autor por haber hecho trampa (al atribuir a Escipión lo que éste jamás había pensado y ni siquiera podía pensar, pues nunca fue judío ni pudo ser cristiano)–, y tras ella Agustín vuelve al argumento dejado, para resumirlo brevemente (al final mismo de un extensísimo capítulo): «así pues, cuando falta esta justicia no se da comunidad de seres humanos reunida por común acuerdo de un derecho y por una comunión de intereses; y si esto es así, ciertamente no existe pueblo alguno –dando como verdadera la anterior definición del mismo–, ni, por ende, tampoco estado [*res publica*]» (XIX 23,5). Mientras se entretenía en elaborar la precedente digresión, Agustín debió de darse cuenta de lo desorbitado de su tesis –era

---

[16] En la versión castellana que sigo –corrigiéndola en lo que creo oportuno (San Agustín, *Obras*, XVI y XVII, Madrid, BAC, 1978)–, no se traduce la palabra *vera*. Si es por creer el traductor que la justicia sólo puede ser verdadera –siendo así innecesario calificarla–, creo que va más allá del obispo de Hipona, quien, al calificar de verdadera una determinada justicia, reconoce que hay justicias no–verdaderas (sólo aparentemente justas). Como diré enseguida, Agustín entiende por «justicia (verdadera)» una justicia no sólo trascendente sino también monoteísta, y denunciaré que hace trampa al aplicar este concepto a las palabras de Escipión sobre el estado; pero esto no excluye que él acepte otros tipos de justicia (aunque sea no tan verdadera). Su traductor denota, en cambio, una cerrazón mayor que la del obispo.

suya, por más que la hubiese enmascarado como tesis de Escipión–, y es acaso por ello por lo que busca una salida: con la ilegitimación (en cuanto a derecho [*ius*] y en cuanto a justicia [*ius–titia*]) del Imperio Romano –mucho más antiguo y consistente que la misma Iglesia cristiana–, el autor deslegitimaba a la vez a todos los imperios que no habían sido ni el judío ni cristianos. Mas ¿cómo era esto compatible con aquella providencia divina a la que ya había recurrido al respecto en V 11? Era presiso, pues, hallar una alternativa.

Bastaba para ello con suprimir (en XIX 24) la referencia que en la anterior definición de estado se hacía al derecho y, así, a la justicia. Más que de una genialidad, se trata de un truco bien barato; pero el autor se atribuye como algo propio no sólo la idea sino también sus consecuencias: «secundum istam definitionem *nostram*» (el subrayado es mío), resulta que «el pueblo romano es verdadero pueblo». Y es que, en cuanto al otro elemento –el de «la comunión de intereses»–, el único que quedaba para identificar a un estado, «la historia es testigo de los intereses que tuvo este pueblo». Ahora bien: si Roma cobraba legitimidad, también habían de tenerla los otros pueblos –fuesen imperios o reinos–, a saber, «Atenas y demás estados griegos, Egipto, aquel antiguo Imperio Asirio, Babilonia […] y, en general, cualquier otro estado de la Tierra». Al reconocer la grandeza del Imperio Romano –por la independencia de su legitimidad con respecto al monoteísmo, al cristianismo y a la Iglesia–, Agustín no puede menos que relativizar dicha grandeza, haciéndola extensiva a todos.

Según he titulado el presente apartado, cabe describir la doble postura del autor en *De civitate Dei* XIX 21–24 como la de quien tiene un sueño de lo imposible y, al despertar a la realidad, ha de acomodarse a ella. Por eso me complace presentar también a mis alumnos el así llamado agustinismo político, evocando a Shakespeare, como "El sueño [del obispo de Hipona] de una noche de verano". Y es que era un puro sueño, en su época –aunque en decadencia, el Imperio seguía ahí y con una veteranía con la que no podía compararse la mocedad de la Iglesia cristiana–, imaginar que la legitimidad romana pudiese depender del cristianismo, al que hacía apenas un siglo que Roma le diera legitimidad (al legalizarlo en el 313). De ahí que deba preguntarse si dicho sueño no es sino el de una utopía fervorosa de quien se ha convertido al cristianismo recién proclamado éste como religión oficial (en 380) y lo ha visto incluso absolutizado (en 391) como única religión imperial; y ello, por obra y gracia de Teodosio. Es comprensible que, en tales circunstancias históricas, el ya obispo de Hipona confundiera sus piadosos deseos (subjetivos)

con una posible realidad (objetiva).[17] Sólo tras la caída del Imperio empezará la utopía agustiniana a dejar de ser utopía, es decir, a poder realizarse.

Pero hay también un antes y, sobre todo, un después de Agustín

Si Agustín pudo soñar –pese a Pablo– con una primacía de la religión sobre la política civil, no fue él, sin embargo, quien inventó la distinción de ambos ámbitos ni la superioridad del primero sobre el segundo. Ya Orígenes de Alejandría (c. 185 – 250), entre los Padres de la Iglesia antiguos, veía (en *Contra Celso* V 37) la ley divina como superior a las leyes humanas (entre ellas las estatales), sobre las cuales prevalecía. A su vez, Lucifer de Cagliari –cuyos escritos datan del 355 al 361– destacaría por sus críticas a Constancio II (hijo de Constantino I, y fundador en cierta manera del cesaropapismo), exigiéndole obediencia a la ortodoxia eclesial del Concilio de Nicea.[18]

[17] Si siempre es importante el contexto histórico para entender a cualquier pensador y su obra, lo es más en el caso de Agustín. Nacido éste en el 354, hacía entonces poco más de cuatro décadas del *Edicto de Milán* (313), con el que el cristianismo, anteriormente perseguido, había sido hecho *legal*. Un Agustín de 7 a 10 años poco debió de apercibirse del breve intento de Juliano de restaurar el paganismo (361–363). En cambio, su conversión y bautismo (386–387) son posteriores a la proclama del cristianismo como *religión oficial* (380) hecha por el último reunificador del Imperio, Teodosio. Éste hará bien pronto de la nueva fe *religión única* (391) –prohibiendo, pues, toda otra religión–, coincidiendo con la ordenación de Agustín como presbítero, quien sólo cuatro años después será nombrado Obispo Auxiliar de Hipona (sede que ocupará al año como titular). Si el siglo IV conoce una meteórica exaltación de la fe cristiana (que pasa de perseguida a perseguidora en ciernes), al final del mismo Agustín conoce una rápida ascensión eclesiástica (de converso a obispo), coincidiendo casi del todo con el ascenso definitivo de la Iglesia. Con la transformación social de la religión nazarena (Juliano llamaba así a la cristiana) coincide, pues, la transformación personal del sujeto Agustín; y esto habrá de tenerse en cuenta para poder relativizar tanto la grandeza del hiponense como sus exaltadas (no infrecuentemente incluso fanáticas) actitud y doctrina, con sus correspondientes oratoria y retórica.

[18] Véase, por ejemplo, *P.L.,* XIII, 826. El furor antiimperial de este intransigente defensor de la ortodoxia se debía a la simpatía de Constancio II por el arrianismo, condenado en Nicea. Entiendo por cesaropapismo la doctrina que defiende la unión entre el poder imperial y el Papal, y que corresponde a la práctica prevalente en el Imperio de Oriente, previo un implícito pacto entre el Emperador y el patriarca de Constantinopla, pacto que suponía un ejercicio de control del césar sobre la Iglesia. Entiendo, en cambio, el agustinismo político como el intento –inseparable de la confrontación; y sin mediación, pues, de pacto– de someter el poder imperial al Papal (o el poder civil al eclesiástico); sólo posible tras la caída del Imperio de Occidente, pudiera llamarse también papocesarismo, pero por lo malsonante mejor es prescindir del término. Cesaropapismo y agustinismo político tienen, pues, una doble base ideológica común: la distinción de poderes (civil y eclesiástico); y lo inevitable del pacto o, si no lo hay, de la confrontación. Por lo demás, a partir de aquí el presente apartado sigue la aportación de Arquillière (cf. *supra* nota 4).

Pero quien mejor puede explicar la ocurrencia agustiniana de una cristiformidad del poder civil es Ambrosio de Milán (339–397), que tan decisivamente influyó –junto con la fervorosa, insistente e incluso absorbente Mónica– en la conversión del hijo de ésta, Agustín. Tres son los casos que Arquillière recoge como ejemplos de la desmesura del obispo de Milán en su intento de controlar al Emperador, exigiéndole que amoldase sus decisiones al parecer de la Iglesia incluso en asuntos en los que ésta no tenía derecho a decir nada. Muy brevemente: 1) exigió a Valentiniano II que se negase a reponer en el senado el ara de la Victoria instalada por Augusto, retirada por Constancio II y que se quería volver a instalar, arguyendo que la Iglesia tiene la palabra también en asuntos civiles que afecten a la fe; 2) se enfrentó al mismo Emperador al querer éste atender a la petición de los arrianos de que se les concediese una basílica, proclamando que, en asuntos religiosos, «el Emperador no está por encima de la Iglesia»; y 3) se negó a cumplir la exigencia de Teodosio de que los cristianos reconstruyesen la sinagoga de Callinicum que fieles exaltados habían incendiado, sin entender que el Emperador no hacía sino seguir el derecho natural. Más allá de la salida que cada caso tuviera, importa aquí el talante de un Ambrosio conocedor del Imperio desde dentro (había estado a su servicio antes de ser obispo) y convencido de la superioridad de la fe y de la verdad religiosa sobre la realidad mundana. Por entonces, en Oriente, Juan Crisóstomo (c. 344 – 407) constataba el «doble poder: el del príncipe sobre los cuerpos, y el del sacerdote sobre las almas» y proclamaba también la superioridad del segundo. ¿Cómo podía semejante entorno no calar en la psicología del obispo de Hipona? Su sueño utópico en *De civitate Dei* XIX 21–23 –corregido enseguida por él mismo (XIX 24)– ¿no es algo así como la teorización del ejercicio práctico de su admirado Ambrosio de Milán?

Ahora bien: caído, en 476, el Imperio Romano de Occidente, este sueño imposible de Agustín podrá ya hacerse realidad. Para ello será preciso, sin embargo, en el orden del pensamiento un proceso cuyo primer eslabón es Gelasio I (Papa de 492 a 496), al que me he referido ya como primer protagonista del título de la presente exposición. Haciendo dicho pontífice responsable del poder civil al mismo poder espiritual, el así llamado agustinismo político venía a recibir, doctrinalmente, la bendición Papal. Y ésta era confirmada a su vez, en cuanto a la efectiva aplicación de dicha teoría, por Gregorio I (Papa de 590 a 604), que la llevaba además en cierta manera a la práctica:[19] a él

[19] Sobre este Papa y su actitud para con los monarcas latinos, véase lo dicho *supra*, en el párrafo de este texto desde el que se remite a la nota 11.

me he referido, por ello, como detonante no menos decisivo que el pontífice anteriormente citado del desarrollo del agustinismo político. Mención aparte merece, a su vez, Isidoro de Sevilla (560–630), en quien no debió de caer en saco roto la influencia que Bizancio ejercía en su época en la Bética, desde que el Emperador de Oriente fuera invitado a intervenir allí en las luchas internas entre arrianos (sordos a Nicea) y católicos ortodoxos (fieles a dicho concilio). En Constantinopla el cesaropapismo era como connatural, y no le fue difícil al obispo hispalense reinterpretar el espíritu de dicha teoría política (la de un pacto entre Imperio e Iglesia, con subordinación de ésta) como complemento mutuo, en el sentido de que el poder de la espada del príncipe (literalmente, «el terror de la disciplina») ha de hacer cumplir lo que la predicación de la Iglesia no consigue (por las buenas).[20] Por una vez, la Península se anticipaba en casi dos siglos al resto de la Europa latina, en la que el *De institutione regia* (de hacia el 830), de Jonás de Orleans, testificará la convicción, común ya entonces, de un *ministerium regis*: es decir, la convicción –que connota, como toda convicción, la correspondiente teoría– de que el rey está al sevicio (es el servidor, *minister*) de la fe y de la Iglesia cristianas.

Las apariencias pueden aquí engañar. Porque en la base de semejante doctrina –formulación definitiva del principio que Gregorio VII se limitará a llevar a la práctica– no hay únicamente obispos y Papas. Más bien es el laico y analfabeto Carlomagno (coronado en 800) quien figura como eslabón decisivo de otra cadena colateral: la del empeño de su predecesor y padre, Pipino el Breve, en ser coronado *de nuevo*, y esta vez por el Papa, Esteban II, como rey de los francos, convencido de que sólo el pontífice podía legitimar su señorío sobre el pueblo franco y asegurándose dicha legitimación mediante la falsificación de una *donatio Constantini*, de la que hablaré en su momento. La solemne coronación de su hijo Carlomagno en Roma, en el 800, como primer Emperador de un pretendidamente restaurado Imperio de Occidente suponía a su vez el implícito reconocimiento de la superioridad del Papa, es decir, de la Iglesia, sobre el poder civil. Y dicha superioridad vendría como a reforzarse con la crisis carolingia, a la muerte (en el 840) de Luis I el Piadoso –que había querido ser coronado Emperador también *por segunda vez* en el 816–, con la consiguiente división del reciente nuevo imperio y las guerras intestinas que ella comportaba. Paradójicamente, se pasa de un *ministerium regis* –como condición aceptada (e incluso solicitada) por el mismo poder político para

[20] Véase *Sentencias* III 51 (*P.L.*, LXXXIII, 723s).

que pudiese ser efectivo el dominio del *rex imperator*– al *ministerium Ecclesiae*; es decir, al ejercicio de la autoridad por parte de la Iglesia como servicio sustitutorio de la incapacidad imperial para mantener el orden y la paz entre los reinos latinos.

Por lo demás, el instrumentalismo del poder político volverá a ser efectivo, superada la crisis del imperio carolingio, con la llegada de los otones y de su Sacro Imperio Romano–Germánico, cuyo calificativo de *sacro* ya denota el sometimiento, en principio, de dicho imperio a la Iglesia y al Papado: sólo por la consagración pontificia puede el Emperador ser portador de un tal dominio sacro, sagrado. Así lo había querido Carlomagno, para asegurar su imperio; los otones, sin embargo, dejan a un lado la condición y se rebelan contra sus consecuencias: una vez consagrados Emperadores por el Papa, no admiten que éste quiera mandar sobre ellos. Y en caso de que surja el conflicto, la solución será sencilla: nombrar un antiPapa, un pontífice a conveniencia. Con la "criada respondona" aparecen la lucha de las investiduras y la edad de hierro –la gran crisis– de la cristiandad romana. Uno de los monarcas que más antiPapas nombró fue Enrique III, Emperador de 1046 al 1056; y a su hijo y sucesor he de referirme ahora como coprotagonista del apartado nuclear de esta exposición.

La consumación del agustinismo político: Gregorio VII

Enrique III, nacido en 1017 y llamado *el Negro*, murió a los 39 años, teniendo su hijo, que había de sucederle como Enrique IV, 6 años tan sólo, por lo que la madre, Inés de Poitiers, ejerció la regencia junto con los obispos de Colonia y Bremen. La Santa Sede aprovechó la situación para establecer en 1059, previo acuerdo con la viuda regente, que en adelante la elección Papal debería hacerse mediante cónclave: con intervención exclusiva de los eclesiásticos habilitados y sin ingerencia, pues, del laicado (es decir, del poder civil).

Paradójicamente, la emperatriz misma nombrará en 1061 –en contra del recientemente elegido pontífice legítimo, Alejandro II– un anti Papa, Honorio II.[21] Cinco años más tarde el nuevo Emperador llegaba ya a la mayoría de edad y ocupaba el trono. Y otros siete años después, estando

[21] Honorio se apoderaba de Roma en 1062, pero abandonado dos años más tarde por los príncipes alemanes, moriría en el olvido en 1072 (un año antes que el mencionado Alejandro II).

en Roma en 1073 el benedictino Hildebrando –promotor, reconocido y admirado por todos, de la reforma de Cluny– coincidía con la muerte de dicho pontífice, Alejandro II. Con sede vacante, el pueblo de la ciudad del Tíber aclama a Hildebrando como nuevo Papa, sin que nadie parezca acordase de la exigencia de un cónclave, establecida para salvar la independencia y libertad de la Iglesia frente a intereses ajenos a ella, fuesen éstos del Emperador, de monarcas o distintos poderes fácticos (señores feudales, nobleza, etc.). Y es que, ¿quién mejor para defender la libertad eclesial que el monje reformador que adoptará el nombre de Gregorio VII?[22] Desde su nueva responsabilidad, vio éste la posibilidad de continuar y reforzar su reforma monacal aplicándola también al resto de la Iglesia. Para ello promulgará el *Dictatus Papae* (1075) prohibiendo –supuesta la superioridad del pontífice sobre toda autoridad terrena– toda intervención laica en el nombramiento de cargos eclesiásticos, el de Obispo de Roma incluído,

El dictado Papal fue aceptado no sin dificultades en los diversos reinos latinos del sur de Europa y en el de Inglaterra, pero encontró la más firme oposición en los germánicos. Enrique IV, siguiendo el ejemplo de su padre (y también el de su madre), consiguió al año siguiente que los obispos reunidos en Worms depusieran al Papa, arguyendo que éste había sido hecho pontífice por aclamación popular y sin cónclave previo.[23] Gregorio VII respondió decididamente no sólo excomulgando al Emperador sino deponiéndole del trono imperial y dispensando así a sus súbditos de la obediencia al mismo. Ante la rebelión, factible en las nuevas circunstancias, de algún príncipe germano y atendiendo al plazo de un año que le dieran (en la asamblea de Tibur, el mismo 1076) los otros príncipes y los obispos alemanes, antes de acabar el plazo el depuesto Enrique –en la que será conocida como "humillación de Canossa" (1077)– solicitaba en dicha localidad el perdón del Papa, que se lo concedió.

---

[22] El reformador cluniacense no había buscado, en efecto, sino liberar la vida monástica de la contaminación que comportaba el contacto con el mundo laico y sobre todo la ingerencia de éste en aquella (con su intervención, por ejemplo, en el nombramiento de abades).

[23] La reunión de obispos en Worms, designada por la tradición católica con el nombre de *conciliábulo*, fue un concilio propiamente dicho, y no un simple conciliábulo; uno más de los muchos que entonces, y en siglos tanto anteriores como posteriores, tenían lugar en diversas sedes locales.

Pero tres años más tarde, tras ser de nuevo excomulgado por Gregorio VII, Enrique IV nombra al antiPapa Clemente III, con quien marcha hacia Roma y donde se hace coronar por él como Emperador. Gregorio VII se había refugiado en el castillo de Sant Angelo y en 1084 huirá de allí a Salerno, donde morirá al año siguiente. El resultado de la proclama de la *superioridad* del pontífice *sobre toda otra autoridad terrena* y de la sorprendente decisión del mismo de *deponer al Emperador* no llevaba, pues, sino al restablecimiento una vez más de la escisión Papal; y ésta volvía a dividir asimismo a los reinos latinos según se alineasen a favor de quien afirmaba ser legítimo sucesor de Pedro o de quien era llamado antiPapa.[24]

Que el Papa excomulgase a un Emperador que, no obstante ser católico, se rebelaba contra su pontífice y, con ello, dejaba de ser el modelo de fe cristiana que en él esperaban ver sus súbditos, era algo legítimo y hasta necesario: ya lo había hecho, sin dudarlo ni un momento, Ambrosio de Milán en el siglo IV.[25] Y a éste apelaba Gregorio VII para justificar su decisión contra el Emperador Enrique IV. Pero el obispo milanés se limitó a excomulgar al Emperador Teodosio I, y ni se le ocurrió jamás que pudiera deponerlo. Como argumento que justificase el paso abismal que el gesto de la deposición significaba, el pontífice argüía apelando a su condición de sucesor de Pedro, de quien había heredado el llamado "poder de las llaves" que a éste le diera Jesús mismo –según el Evangelio– con estas palabras: «Te daré las llaves del Reino de los Cielos; y lo que ates en la tierra

---

[24] Víctor III (1086–1087), Urbano II (1088–1099) y Pacual II (1099–1118) sucederán a Gregorio VII como legítimos pontífices, mientras que a la muerte del antiPapa Clemente III continuarán la escisión pontificia Teodorico (1100), Alberto (1102) y Silvestre IV (1105–1111). En cuanto al sucesor de Pascual II, el Papa Gelasio II, ya me he referido en su momento tanto a él como al destino que le cupo: el de tener frente a sí, como nuevo antiPapa, a quien eligía precisamente el nombre de Gregorio VIII (de cuyo antecesor Gregorio VII, pese a las pretensiones del nuevo antiPapa, sólo podía ser sucesor Gelasio II).

[25] En el siglo pasado son bien conocidas las barbaridades que cometieron: asesinatos indiscriminados, torturas y desapariciones sin cuento –incluidas las de padres y madres cuyos hijos, si no eran también eliminados, eran secuestrados y dados en adopción a terceros–, injustificadas condenas de cárcel y de trabajos forzados (no infrecuentemente acabadas en muerte por enfermedad o inanición), opresión generalizada. Pero ni un católico generalísimo Franco ni los no menos católicos generales Videla y Pinochet encontraron obispos o Papas que se atrevieran a cumplir con su elemental e ineludible obligación de excomulgar a unos "fieles" suyos tan indignos y abominables. En vez de ello, los obispados –los locales y el romano– se pusieron del lado del tirano, incluso a su lado, y llegando a otorgarle el palio.

quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos» (Mt. 16:19).

III.– Razones olvidadas por Arquillière, y el contraste anselmiano

Pese a reconocer la radical distancia que se daba entre la excomunión de Teodosio por Ambrosio y la deposición de Enrique IV por Gregorio VII, Arquillière se esforzaba en su célebre *L'augustinisme politique* en comprender –como viniendo así a disculpar, si no es que buscaba justificar, siquiera en cierto modo– la deposición Papal del Emperador. Para ello recurría, en el capítulo II de dicha obra, a la raíz paulina de la concepción agustiniana de justicia cristiana, mas sin detenerse ni un instante a poner bajo sospecha dicha concepción;[26] y en el capítulo V se complacía en describir la dinámica que desde hacía más de dos siglos el mismo Carlomagno –y no la jerarquía eclesiástica (ni, por tanto, el Papado)– pusiera en marcha (pero que el Papado no había dejado de alentar, siquiera doctrinalmente) y que en la decisión de Gregorio VII no hacía sino cobrarse derechos ya adquiridos.[27]

Personalmente creo que Arquillière se reprime para no críticar como se merecerían la actitud y la decisión Papales que acompañan a la deposición de

---

[26] Véase, a modo de pasaje ejemplar, H.–J. Arquillière, *o. c.*, p. 93s, donde –tras constatar que la de Pablo es una «*concepción ministerial del poder secular*» ya que «la autoridad del príncipe exige respeto y obediencia por ser *el instrumento de Dios* para promover el bien y refrenar el mal» (ambos subrayados son del autor)– concluye tajantemente (y ahora los subrayados serán míos): «*Que el poder secular, incluso el pagano, inspire una tal actitud a San Pablo es algo que da que pensar*. Pues si ejerce un ministerio divino –aun sin saberlo–, el príncipe queda situado en un plano paralelo al de la autoridad en la Iglesia. […] Cuando el Imperio sea cristianizado y los nuevos pueblos establecidos en su territorio hayan sido bautizados, el bien y el mal se convertirán en virtudes cristianas y en pecado, y el "ministerio religioso" de que serán investidos los reyes y Emperadores cristianos entrarán en temible concurrencia con el de los jerarcas eclesiásticos. *Los planos paralelos correrán el riesgo de ser confundidos*».

[27] Véase, también, al respecto, *o. c.*, p. 175: «¿Qué ideas se desprenden de tan singular manera de proceder? [la del obispado franco, en el caso de la conocida como deposición del hijo de Carlomagno, Luis I *el Piadoso*, por las diversas barbaridades que –pese a su sobrenombre– había cometido]. ¿Estamos ante una verdadera "deposición" del Emperador, preludio de la que llevará a cabo Gregorio VII? No nos apresuremos a afirmarlo. [Porque…] no es el Papa quien aquí interviene. *Los tiempos no estaban aún maduros*». El subrayado vuelve a ser mío, puesto que –analógamente a lo que en la nota anterior se daba a entender– parece también insinuarse aquí que, llegados los tiempos a su madurez, será coherente que el Papa lleve a cabo una tal deposición.

Enrique IV.[28] Por lo demás, hay al menos otras dos razones, aparte de las aducidas en la obra de dicho autor, que pueden ayudar a entender el gesto de Gregorio VII, razones ausentes en dicha obra, pero que acaso son más decisivas que la del concepto de justicia agustiniano y sus raíces paulinas o la de la mantenida e incrementada sacralización medieval de la idea del poder político. Tales nuevas razones no sirven ya, por lo demás, para disculpar a dicho Papa.

La doble donación y una autoridad recién cuestionada

La primera de estas dos razones es la llamada *donatio Constantini*, a la que alude el título de este apartado como "doble" donación, y a la que considero una razón tan sólo verosímil, en cuanto a su validez para explicar la deposición Papal de un Emperador. Es doble porque cabe hablar de una primera donación, interesada: es la que, a mediados del siglo VIII, prometieron hacer al Papa Esteban II palaciegos francos para que éste ungiera de nuevo como rey, en 754, a Pipino *el Breve*, el cual podría así iniciar la dinastía carolingia, que sustituiría a la antigua dinastía merovingia, entonces en decadencia. La donación al Papado de unas tierras recién conquistadas a los bizantinos en Italia era, pues, interesada, y era preciso justificarla de alguna manera. De ahí que se inventara y falsificara una segunda, pero más antigua, donación, atribuida al mismo Constantino y con fecha de casi cuatro siglos antes. El correspondiente documento, cuya falsificación no sería desenmascarada hasta el siglo XV, debía ser exhIbído por la Santa Sede en el siglo XI como fidedigno testimonio del derecho del pontífice a ejercer también poder político en la Tierra y como verificación histórica del poder de las llaves antes mencionado y al que Gregorio VII apelaba al deponer al Emperador. La duda radica aquí en si la Santa Sede actuaba al respecto inocentemente.

Discutir la conveniencia de llamar agustinismo político a la doctrina medieval de la Iglesia romana sobre el poder es una cosa; y otra, negar la existencia de teocracia en la cristiandad de la Edad Media. No faltan hoy quienes persisten en hacer esto último, recurriendo *ad hoc* a sutiles distinciones, como por ejemplo las que denotarían conceptos como *auctoritas*, *potestas* e *imperium*.

[28] Acaso el estudioso jesuíta se creyó obligado, erróneamente, por el "cuarto voto" que los miembros profesos de la Compañía de Jesús hacen de obedecer al Sumo Pontífice; y digo erróneamente pues dicho voto se refiere sólo al hecho de ir a misiones, no a tener que justificar toda acción del Papado.

Pero tales recursos léxicos no dejan de parecerme inventos equivalentes al de la donación de Constantino, que no fue sino un intento de justificar lo injustificable, induciendo a la confusión de los planos político y religioso. En virtud de tal confusión Gregorio VII pudo –y consintió en– engañarse a sí mismo, y creerse así legitimado para deponer, y no sólo excomulgar, al rebelde Enrique IV.

Pero considero más probable –he presentado la anterior sólo como verosímil– una segunda razón de la autoritaria violencia con que dicho Papa reaccionaba en 1076 frente a la rebeldía del Emperador; y sorprende que a ella Arquillière no hiciera ni alusión en su obra. Me refiero al Cisma de Oriente, de 1054. Hacía poco más de veinte años que la unidad de la Iglesia cristiana se había roto en virtud de una mutua intransigencia, sin duda mayor por parte de la sede romana (o siquiera de su representante, el cardenal Umberto de Silva): la autoridad pontificia no sólo había sido cuestionada sino que quedaba gravemente dañada. Si no hay animal más fiero que el que ve peligrar a algunos de sus cachorros, la unidad y la autoridad eclesiales eran para Roma demasiado queridas como para que, volviéndolas a ver en peligro por pretensiones imperiales –como tan recientemente habían peligrado y sucumbido por pretensiones intraeclesiales–, el pontífice no reaccionase intempestiva y arrebatadamente, sin pensárselo demasiado o pensándoselo con demasiada pasión.

El contraste de la lección política anselmiana

Sea o no sea cierto que la autoridad Papal cuestionada tras el Cisma de Oriente indujo la violenta decisión –presuntuosa e injustificada– de Gregorio VII de deponer a Enrique IV, lo incuestionable es que la violencia del pontífice desencadenaría más violencia –por parte, ahora, del Emperador– y crearía nuevos cismas: no sólo los de los antiPapas, primero, y el llamado Cisma de Occidente, después, sino también el de la Reforma (y su fracaso como tal al diluirse ésta en nuevos maridajes entre poder y fe), más tarde, y el de la misma modernidad más próxima, en la que la Iglesia se ha ido separando cada vez más del mundo, en fin. ¿No hubiera eludido semejantes inconvenientes una actitud distinta del Papado?

De diez a quince años más joven que Gregorio VII, Anselmo de Canterbury puede ser presentado como aquel contraste de la actuación política de este Papa que nos hace pensar que una actitud distinta hubiese obviado

tales inconvenientes, o siquiera algunos de ellos. De joven, huyendo de Aosta y de su padre en busca de un sentido para su vida, Anselmo (1033–1109) eludía hacia 1058 entrar en Cluny por creer que la reforma de Hildebrando –con su nuevo rigor– podría dificultarle la dedicación al estudio y a la reflexión intelectual. En cambio, como monje, prior y abad de Bec, Anselmo hizo suya la reforma que, ya como Gregorio VII, aquél promovía desde 1073 en la Iglesia, buscando la libertad de la misma frente a las intromisiones del mundo profano. De ahí que, cuando en 1093 aceptó hacerse cargo de la sede episcopal que le ha dado su nombre definitivo, pusiera como condición ser investido por Urbano II, segundo sucesor de Gregorio VII, y no por el rey Guillermo II de Inglaterra. Con éste no tardarán, consecuentemente, en surgir tensiones sobre los bienes y las prerrogarivas de la Iglesia, ante las cuales el Obispo opta por irse a Roma, en un exilio voluntario (1097–1100), para evitar la violencia de un enfrentamiento.

Muerto el Rey, le sucede su hermano Enrique I de Inglaterra, quien hace volver a su sede a Anselmo. Éste mantiene sus exigencias en cuanto a la investidura y la consiguiente aparición de nuevas tensiones con el monarca le hace emprender un segundo exilio (1003–1006). Esta vez el retorno no habrá de esperar a la muerte del Rey, sino que será éste mismo quien pida reconciliarse con Anselmo y le haga volver a Canterbury. Sin enfrentamiento ni excomuniones (y, ya no digamos, sin deposición alguna), Anselmo consigue un final de la historia mucho mejor que el que había tenido Gregorio VII. Su opción, de no–violencia, en una doble situación análoga, resultaba más eficaz y provechosa que la opción Papal.

Conclusión: de vuelta con otros posibles (o imposibles) títulos

Para acabar como empezaba –presentando algunos de los diversos títulos que cabría dar a la exposición del tema que me corresponde–, he dicho ya al principio que dejaría para el final dos de tales títulos.[29] Son suficientemente elocuentes, no necesitan más explicación y traerlos aquí a colación puede ser una buena manera de cerrar estas páginas.

El primero –o penúltimo– de ellos dice así, glosando un conocido tópico y exigiendo a la vez una breve glosa: “Cuando del árbol (imperial) caído… los

[29] Cf. *supra* nota 6.

que quieren hacer leña son dos" –la Iglesia, y uno u otro de los nuevos reinos–, si ambos quieren la misma leña, entrarán "en temible concurrencia";[30] y la violencia ulterior no podrá sino traer violencia, en una espiral de la que sólo la lección anselmiana de renuncia al poder puede enseñar a salir.

El segundo –y último– de los títulos en cuestión parece más elegante por literario, pero es más crudo; y puede incluso resultar a muchos molesto. Sin embargo, no deja de resumir también el trágico destino del así llamado agustinismo político; y no cabe, por tanto, silenciarlo. Reza, en fin, como sigue: "De [Iglesia que pretende ser] Celestial a Celestina; o tragicomedia de Poder y Religión".[31]

Y como al final de la pieza tardomedieval aludida, baja aquí también el telón.

---

[30] Recogiendo sus mismas palabras (cf. *supra* nota 26), quiero así reiterar por última vez mi reconocimiento a Arquillière y a su monografía *L'augustinisme politique*, reconocimiento que no ha excluido la crítica a ésta su aportación en la medida en que la misma tiene también sus límites.

[31] A la manera de la impactante *Tragicomedia de Calisto y Melibea*, editada el 1499 y atribuida a Fernando de Rojas. Evidentemente, aquí la analogía con el tema de esta exposición se ciñe al título de la obra y al desenlace inequívocamente trágico de la misma.

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE SANTO TOMÁS

Eudaldo Forment
Universidad de Barcelona

1. LA FILOSOFÍA POLÍTICA TOMISTA

No se encuentra entre la numerosa y variada obra de Santo Tomás de Aquino ni una obra completa dedicada a la filosofía política ni tampoco un tratado en la *Suma Teológica.* El opúsculo *Sobre el reino, al rey de Chipre,* o *Sobre el gobierno de los príncipes*, preparado en Roma y en Viterbo, en 1267, dedicado a explicar su concepción de la política, no está terminado. El Aquinate se quedó en el capítulo cuarto del libro segundo. En otro opúsculo, titulado *Sobre el gobierno de los judíos,* o *Carta a la duquesa de Brabante,* escrito entre 1270 y 1271, trata ocho cuestiones políticas concretas, como la legitimidad de los impuestos.

Tampoco se encuentra una filosofía política completa y sistemática en otra obra directamente dedicada al pensamiento político y de mucha mayor extensión, la *Exposición a los libros de la Política* preparada también durante estos últimos años de su vida. Además de ser un comentario a la *Política* de Aristóteles, Santo Tomás no la pudo terminar. La dejó en la lección 6 del libro III.

Sin embargo, teniendo en cuenta estos escritos y otros dispersos o relacionados con la política en toda sus obra, desde el *Escrito sobre los cuatro libros de las Sentencias del Maestro Lombardo*, terminado en 1257, hasta la *Suma teológica*, que preparó hasta el 6 de diciembre de 1273, tres meses antes de su muerte, se puede reconstruir un tratado político tomista. Además, como el Aquinate sostiene que la política guarda una relación necesaria con la ética, son de gran utilidad sus numerosos textos éticos e incluso jurídicos.

Han sido bastante numerosos los intentos de realizar esta sistematización del pensamiento de Santo Tomás, como los de Malagola[1], Bouillon[2], Galán y

[1] Malagola, A.*, La teorie politique di San Tommaso d'Aquino*, Bologna, U. Berti, 1912.

[2] Bouillon, V., *La politique de S. Thomas,* París, Letouzey, 1927.

Gutiérrez[3], Roland–Gosselin[4], Rocca[5], Ramírez[6], y Lachance. Este último, en su obra *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino*[7], ofrece una visión completa de la política en Santo Tomás, discutiendo con las tesis personalistas de Jacques Maritain, expuestas principalmente en el *Humanismo integral*[8], que pretende encontrar en las obras del Aquinate. La obra de Louis Lachance (1899–1963), el tomista canadiense que fue profesor de Filosofía social y jurídica en la Universidad de Montreal, ofrece una visión sistemática de la concepción política tomista centrada en las relaciones entre individuo y Estado.

También en el «Primer Congreso Nacional de Filosofía Medieval», Andrés Martínez Lorca, catedrático de Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid), presentó la ponencia «La concepción de la política en Santo Tomás». Aludiendo a la *Exposición a los libros de la Política,* afirmaba que:

> «El sugestivo programa de una filosofía humana, esbozada por Aristóteles en la Ética nicomáquea y desarrollado en la Política, encontró en Tomás de Aquino una calurosa acogida. La hegemonía de la política sobre las demás ciencias y la naturaleza social del hombre, dos principios básicos del pensamiento aristotélico, son asimilados tan profundamente por Tomás de Aquino que no vacila en aceptar sus más radicales consecuencias»[9].

A partir de los textos políticos de Santo Tomás y de la bibliografía al respecto, especialmente la indicada, es posible asimismo determinar los principios fundamentales de su concepción política. Estos cimientos de toda la visión política, no solamente son su base, sino que también constituyen su estructura o formali-

---

3 Galán y Gutiérrez, E., *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Edit. Revista de Derecho Privado, 1945.

4 Roland–Gosselin, B., *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin,* Paris, Rivière, 1928.

5 Rocca, G., *La política in S. Tommaso,* Napoli, Editrice Rispoli Anonima, 1934.

6 Ramírez, S., *Pueblo y gobernantes al servicio del Bien Común*. Madrid, Euramérica, 1956.

7 Lachance, L., *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et Etat,* Paris, Canada, Sirey–Lévrier, 1964; trad. esp. *Humanismo político*. *Individuo y Estado en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2001.

8 Maritain, J., *Humanismo integral,* Palabra, Madrid, 1999.

9 Martínez Lorca, A., «La concepción de la política en Santo Tomás», en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval,* Zaragoza, Sociedad de filosofía Medieval, 1996, pp. 381–387, p. 386.

dad. Tienen por ello la ventaja de que pueden aplicarse a cuestiones y problemas distintos a los de su época y así atravesar la historia.

Sin la pretensión de ofrecer una exposición completa de todos estos fundamentos, se indicarán y comentarán los que parecen más patentes.

2. NATURALIDAD DE LA POLÍTICA

El primer principio puede tener el siguiente enunciado: La comunidad política es una entidad natural, del mismo modo que lo es la familiar. Pertenecer a una familia y a una sociedad política es propio de la naturaleza humana.

Para Santo Tomás la causa eficiente de la comunidad política estaría, como indicaba Martínez Lorca, en el carácter cívico del hombre. La naturalidad cívica del hombre se revela en la naturalidad del lenguaje. En su comentario a la *Política* de Aristóteles, lo argumenta distinguiendo entre la voz y la palabra

> «Aunque ciertos animales poseen voz, sólo el hombre sobre los demás animales emite palabras. Pues aunque algunos animales profieran locuciones humanas, sin embargo, no hablan con propiedad pues no entienden lo que dicen sino que profieren sus voces debido a cierta repetición. Hay diferencia entre la palabra y la simple voz, pues ésta es signo de tristeza y de deleite y, por ende lo es del resto de las pasiones, como la ira y el temor, todas las cuales se ordenan a la alegría y la tristeza, como se dice en el libro II de la *Ética* (5, 1105b 21–23). Por esto se da la voz en los demás animales, cuya naturaleza llega hasta esto: que sienten sus deleites y dolores, y lo transmiten entre sí por ciertas voces naturales, como el león por el rugido y el perro por el ladrido, en cuyo lugar nosotros tenemos interjecciones».

La voz o sonido producido por el aire al pasar por la garganta sirve para expresar pasiones o sentimientos. Son comunes a los animales y los hombres. En los primeros nota que muchas veces se les da un nombre propio. A la voz del león se le denomina rugido; a la del perro, ladrido; maullido, a la del gato; bramido, a la de los ciervos, y así con otros varios nombres. En cambio, la pura expresión del estado de ánimo en el nombre se expresa con interjecciones, como “bravo”, “huy”, etc. En cambio, añade el Aquinate:

> «La palabra humana transmite o significa lo útil y lo nocivo, por ende, se sigue lo justo y lo injusto. Pues la justicia y la injusticia consisten en que algunos se igualen en cuanto a las cosas útiles y nocivas. Por eso la locución

es propia de los hombres; porque en relación con los otros animales es propio del hombre que tenga conocimiento del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de otros similares, que pueden transmitirse o significarse por medio de la palabra».

La indicación con palabras, por ejemplo, de lo que es o no conveniente, implica el conocimiento intelectual, el conocimiento de algo abstracto y general, como es, en el caso citado, el concepto de bien o de mal. La palabra, a diferencia de la mera voz, tiene un significado, que expresa la idea o el concepto de algo. Además, este significado se comunica a los demás.

«Como los hombres se les ha dado la palabra por naturaleza, y ésta se ordena a que se comuniquen entre sí en lo útil y lo nocivo, en lo justo, lo injusto y otros similares; como la naturaleza nada hace en vano, se sigue que los hombres se comuniquen naturalmente entre sí en tales cosas. Comunicarse en las mismas es lo que constituye la casa y la ciudad. Luego el hombre es naturalmente un animal doméstico y civil».

Tan natural es en el hombre el habla o pronunciar palabras, como el comunicarse con ellas a los demás. La comunicación pertenece, por tanto, a la misma naturaleza humana. El ámbito que hace posible esta comunicación es el hogar, donde habita la familia, y la sociedad civil.

«La naturaleza nada hace en vano, pues siempre obra por un determinado fin. Luego si la naturaleza atribuye a una cosa algo que de suyo está ordenado a un fin, se sigue que este fin le es dado por naturaleza»[10].

Al igual que el hablar, el carácter familiar y civil del hombre, por consiguiente, es natural. El hecho de la existencia del lenguaje en el hombre revela que es social por su misma naturaleza. Para vivir de acuerdo con ella, necesita de la sociedad. Sin ella, no conseguiría lo necesario para vivir bien. El hombre necesita de la sociedad doméstica o familiar, la primera forma de sociabilidad natural. También recibe ayuda de la sociedad política, segunda forma natural de sociabilidad, no sólo en cuanto a bienes corporales, sino también espirituales[11].

La naturaleza social del hombre exige que viva en sociedad. A su vez ésta última requiere una autoridad, para que la dirija hacia su bien.

---

[10] Santo Tomás de Aquino, *Exposición a los libros de la Política,* I, lect. 1, n. 20.

[11] Cf. Ibíd., *Exposición a la Ética de Nicómaco*, I, 1.

«Si la naturaleza del hombre exige que viva en una sociedad plural, es preciso que haya en los hombres algo por lo que se rija la mayoría. Pues al existir muchos hombres y preocuparse cada uno de aquello que le beneficia, la multitud se dispersaría en diversos núcleos a no ser que hubiese alguien en ella que cuidase del bien de la sociedad, como el cuerpo del hombre o de cualquier animal se desvanecería si no hubiese alguna fuerza común que lo dirigiera a buscar el bien común de todos sus miembros. Por este motivo dijo Salomón: "Cuando no hay gobierno se dispersa el pueblo" (Prv., XI, 14) »[12].

El fundamento de la autoridad política es la naturaleza, de la que se deriva. En último término está en Dios, por ser el autor de la naturaleza humana. Sin embargo, el modo de ejercer esta autoridad lo transfiere la misma sociedad.

De esta fundamentación de la autoridad política, se sigue que está limitada, porque sus mandatos o las leyes que emite deben ser justas o conforme a los dictámenes de la recta razón.

«La ley humana tiene razón de ley sólo en cuanto se ajusta a la recta razón. Y así considerada, es manifiesto que procede de la ley eterna. Pero, en cuanto se aparta de la recta razón, es una ley inicua, y así no tiene carácter de ley, sino más bien de violencia»[13].

Si la naturaleza funda y limita la autoridad se infiere también que es legítimo resistirla Si la autoridad viola grave y repetidamente hay que seguir el derecho de la naturaleza.

«El hombre debe obedecer al poder secular en tanto lo exija el orden de la justicia. Por consiguiente, los súbditos pueden desobedecer cuando el poder es ilegítimo o mandar cosas injustas, exceptuados algunos casos para evitar el escándalo o algún mal mayor»[14].

3. LA PERSONA FUNDAMENTO DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

El segundo principio de la filosofía política de Santo Tomás puede enunciarse así: La finalidad principal de la comunidad política es la defensa y el desarrollo de la perfección de cada persona, que la integra.

---

[12] Ibíd., *Sobre el reino, al rey de Chipre*, I, c. 1, 4.

[13] Ibíd., *Suma teológica,*, I–II, q. 93, a. 3, ad 2.

[14] Ibíd., II–II, q. 104, a. 6, ad 3.

Cada hombre es persona o un individuo muy superior a los demás materiales, porque posee un alma espiritual, que hace que su naturaleza esté dotada de inteligencia y libertad.

En la antropología tomista cada alma humana es individual. El alma humana, en cuanto es forma del cuerpo, es un principio especificador del hombre. Es este sentido, se comporta igual que las formas sensitivas, vegetativas y de los entes inertes, que hacen que los animales, plantas y entes inanimados pertenezcan a una determinada especie, y que, por ella, en su individualidad material, posean características comunes específicas, propias de toda la especie a la que pertenecen.

Sin embargo, en cuanto substancia inmaterial, el alma de cada hombre es individual por ser un espíritu, una substancia que tiene ser propio. A diferencia de las otras formas, que en sí mismas siempre son comunes, toda alma humana es ya individual. En este sentido, puede decirse que no es una especie, sino un individuo de la especie alma humana.

En el hombre, por consiguiente, además de la individualidad de su cuerpo, cuyo origen está en la materia corpórea, se da la individualidad mayor de los entes espirituales. Cada alma es creada por Dios, subsistente e individual, pero para un cuerpo determinado, que recibe así una mayor individuación.

Al hombre se le denomina persona en cuanto posee esta individualidad espiritual o sustancial del alma, que se manifiesta en sus facultades incorpóreas de entendimiento y voluntad libre, y en la individualidad del cuerpo. Persona significa la totalidad de cada hombre, constituida por un alma espiritual y un cuerpo propio.

La persona es, por tanto, lo más individual, lo más propio que es cada hombre, lo más incomunicable, o lo menos común, lo más singular. Una individualidad única, que no se transmite por generación, porque no pertenece a la naturaleza humana ni a ciertos accidentes suyos, a los que está predispuesta la misma naturaleza, que es transmitida con ellos de padres a hijos.

> «El hombre engendra seres iguales a sí específicamente, pero no numéricamente. Por tanto, las notas que pertenecen a un individuo en cuanto singular, como los actos personales y las cosas que le son propias, no se transmiten de los padres a los hijos. No hay gramático que engendre hijos conocedores de la gramática que él aprendió. En cambio, los elementos que pertenecen a la naturaleza, pasan de los padres a los hijos, a no ser que

la naturaleza esté defectuosa. Por ejemplo, el hombre de buena vista no engendra hijos ciegos si no es por defecto especial de la naturaleza. Y si la naturaleza es fuerte, incluso se comunican a los hijos algunos accidentes individuales que pertenecen a la disposición de la naturaleza, como son la velocidad de cuerpo, agudeza de ingenio y otros semejantes. Pero no las cosas puramente personales»[15].

El término "persona", por expresar toda la individualidad humana, no tiene el mismo significado que el de "hombre". En el lenguaje corriente, ambos se emplean como equivalentes. Es una utilización correcta, porque todo hombre es persona. Sin embargo, el nombre "persona" tiene una caracterización lógica y gramatical distinta de las de "hombre" y también de todas las demás palabras. Éstas se refieren siempre a características esenciales, generales o individuales. La persona, a diferencia de todos los demás nombres, sin la mediación de algo esencial, se refiere recta, o directamente, al ser, la causa profunda de la individualidad humana. Persona nombra al fundamento individual inexpresable esencialmente de cada hombre.

Todas las perfecciones de los distintos entes, son expresadas por su esencia, aunque se resuelvan en último término en el acto del ser, porque es el fundamento de tales perfecciones. En cambio, la persona, nombra de manera inmediata al ser, sin la interposición de algo esencial. Por ello: «El ser pertenece a la misma constitución de la persona»[16]. El principio personificador, la raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, incluida su individualidad completa, es su ser propio.

Las cosas no personales son estimables por la esencia que poseen. En ellas, todo se ordena, incluida su singularidad, a las propiedades y operaciones específicas de sus naturalezas. De ahí que los individuos impersonales solamente interesan en cuanto son portadores de ellas. Todos los de una misma especie son, por ello, intercambiables. No ocurre así con las personas, porque interesan en su misma individualidad, en su personalidad. A diferencia de todos los demás entes singulares, la persona humana es un individuo único, irrepetible e insustituible.

---

[15] Ibíd., *Suma teológica*, I–II, q. 81, a. 2, in c.

[16] Ibíd., III, q. 19, a. 1, ad 4.

4. EL BIEN COMÚN, FINALIDAD POLÍTICA

Un tercer principio fundamental derivado del anterior es que la comunidad debe tender a la búsqueda del bien común.

En su singularidad, la persona es un fin en sí misma. En el orden creado, todo está subordinado a la persona. Por esta absoluta y universal primacía de la persona, todo es un medio para que cada una de ellas logre su plenitud de bien. Afirma, por ello, Santo Tomás que:

> «Todas las ciencias y las artes se ordenan a una sola cosa, a la perfección del hombre, que es su felicidad»[17].

Para que la persona consiga su bien o felicidad, necesita que la acción política busque la realización de este bien, que es además común a las otras personas que conviven civilmente con ella. Este bien común prevalece sobre el bien particular. Este principio se basa en la mayor perfección del primero.

> «Lo imperfecto se ordena a lo perfecto. Pues toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y, por ello, cada parte existe naturalmente para el todo […] Cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo»[18].

Para la adecuada comprensión de este argumento, hay que tener en cuenta que Santo Tomás, apoyándose en Aristóteles, considera que la sociedad o comunidad familiar o cívica es una totalidad, pero accidental. No es un todo substancial. Si tuviera la unidad propia de la substancia, no sería posible que cada hombre fuese una de sus partes, porque es una persona, una substancia o todo completo. La pertenencia de la persona a la sociedad sólo tiene un sentido analógico con las partes substanciales, y, por ello, cada persona mantiene en la sociedad su entidad substancial personal.

De esta concepción se sigue que la primacía del bien común de la comunidad sobre el bien propio de cada persona no sea absoluta. Sólo se da cuando ambos bienes están en el mismo plano. La unidad de la sociedad no es la de sus componentes sino la de un fin común de todos ellos, que no es exclusivo, porque cada elemento de la sociedad tiene su propio fin.

---

[17] Ibíd., *Exposición a los doce libros de la Metafísica*, Proem.

[18] Ibíd., *Suma teológica*, II–II, q. 64, a. 2, in c.

«El bien común es mejor que el privado cuando ambos pertenecen al mismo género, pero no cuando son de diversa clase»[19].

Aunque la relación de cada hombre con las dos comunidades naturales, la familia y la sociedad civil es la de las partes con el todo, ninguna sociedad tiene una totalidad absoluta. El hombre en ella conserva su individualidad en el ser y en el obrar. La unidad de la sociedad no es la de sus componentes sino la de un fin o bien común a todos ellos, aunque no exclusivo, porque cada miembro de la sociedad tiene su propio fin.

Como la sociedad está constituida por hombres, este fin, o ideal común, es conocido y buscado por cada uno de ellos. Una comunidad de individuos sin entendimiento ni voluntad, como la que se da en muchas especies animales, no constituye una sociedad. Persiguen un bien común, pero no lo conocen ni lo quieren libremente. Únicamente lo siguen por instinto.

El fin, o bien común, incluye tres finalidades esenciales: el bienestar material, los bienes culturales y la paz. Estructurados, o informados, por la justicia, contribuyen a la perfección de la persona. Con ellos, cada miembro de la sociedad podrá conseguir grados de perfección que fuera de ella le serían imposibles de alcanzar.

El bien común significa, por tanto, las condiciones materiales y espirituales que permiten que la sociedad pueda promover a la perfección de la persona No forman parte del mismo ni los intereses generales, ni la razón de estado, en cuanto tales, o sin consideración de su bondad.

Una primera función esencial de la comunidad política consistirá, por consiguiente, en proporcionar a cada persona los componentes del fin común. Éste, a su vez, le proporcionará la ambientación y los instrumentos necesarios para que pueda alcanzar su último fin propio, su perfección, la posesión personal de lo expresado por todos los conceptos trascendentales a los que tiende con su entendimiento y voluntad, y en definitiva al ser, su fundamento.

Cada persona está inicialmente ordenada a la entidad, a la realidad, a la unidad, a la individualidad, a la verdad, al bien y a la belleza. Toda persona tiende al ser. Sin embargo, estas tendencias, que se integran en la del ser, se manifiestan de un modo potencial e indeterminado. Para que se expliciten,

---

[19] Ibíd., II–II, q. 152, a. 4, ad 3.

es preciso un dificultoso trabajo, especialmente interior, ya que las facultades, que tienden a los trascendentales, actúan de un modo inmanente e íntimo.

La comunidad política, de manera parecida a la familiar, debe proporcionar las ayudas necesarias para ello. Puede decirse que toda comunidad natural está subordinada a la vida interior de las personas, para que consigan la actualización de la tendencia a la plenitud de los trascendentales, al logro de la inclinación al ser.

La segunda finalidad de la comunidad política no viene determinada, como la anterior, por la imperfección de la persona, que necesita bienes materiales y espirituales, que no puede obtener en soledad, sino en la sociedad política. Por el contrario, el origen de este segundo fin está en la perfección entitativa de la persona, en su propio ser.

La persona como máxima perfección, como la suprema participación creada en el acto de ser, necesita expansionarse y comunicarse a los demás. Lo hace con las relaciones interpersonales, con los distintos grados de amor, que implican, y con la consecuente solidaridad con las mismas en la búsqueda del fin común temporal y trascendente.

5. LA AMISTAD CIVIL, PERFECCIÓN DEL BIEN COMÚN

El cuarto fundamento complementa al anterior, porque establece que la realización más auténtica del bien común está en la amistad civil. Es una fundamento o principio que, en gran parte, ha sido olvidado en las filosofías políticas, quizá por el influjo de las ideologías, tanto individualistas como colectivistas, que parecen buscar únicamente la justicia en la sociedad política.

Según los dos fines esenciales indicados de la sociedad, que la determinan como ámbito de recepción de bienes necesarios y espacio de donación de bienes poseídos, todas las leyes tienden, por una parte, al bien común.

> «Constituyéndose la ley ante todo por orden al bien común, cualquier otro precepto sobre un objeto particular no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al bien común. Por tanto, toda ley se ordena al bien común[20].

[20] Ibíd., I–II, q. 90, a. 2, in c.

Gracias a la ordenación de la convivencia humana por la ley[21], los hombres pueden lograr su inclinación al bien común. Por otra parte, la ley tiende a la amistad entre las personas, a la amistad interpersonal, o el amor de donación mutua, al que tiende también la persona. Todo hombre desea dar y suscitar un amor pleno, el amor de donación recíproca, que se constituye por una unión afectuosa y origina una comunicación de vida personal[22]. Podría incluso definirse la persona como el sujeto y el objeto del amor no posesivo, del amor de donación interpersonal, del amor de amistad.

> «Toda ley tiende a esto, a establecer la amistad de los hombres, unos con otros o con Dios. Por esto, toda la ley se resume en este solo precepto: "amarás al prójimo como a ti mismo", como en el fin de todos los preceptos. El amor de Dios queda incluido en el amor del prójimo, cuando el prójimo es amado por amor de Dios»[23].

El significado profundo de esta amistad civil surge de la persona humana y su ordenación a la convivencia con las otras personas. Con la justicia, formalidad del bien común, se distribuyen, protegen y respetan los bienes exteriores y los de toda la cultura y con este orden surge la paz, «la tranquilidad del orden»[24], según la clásica definición de San Agustín. Con la justicia quedan, por tanto, tutelados los bienes que son útiles a los ciudadanos. En cambio, la amistad no se refiere al interés sino al desinterés, a la disponibilidad para los demás, a sus peticiones y, en definitiva a la donación interior y exterior. Escribe el Aquinate:

> «Por medio de la amistad, parecen conservarse las ciudades, de allí que los legisladores procuren conservar la amistad entre los ciudadanos, aún más que la justicia, a la cual a veces suspenden, como en las penas que deben inferirse por no levantar disensiones. Esto se hace patente porque la concordia se asimila a la amistad. En efecto, los legisladores desean, sobre todo, que exista la concordia, y ahuyentar las contiendas entre los ciudadanos como enemigas de la salud de la ciudad. Puesto que toda la filosofía

[21] «La ley es una ordenación de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad» (*Suma teológica*, I–II, q. 90, a. 4, in c.)

[22] Cf. Ibíd., I–II, q. 26, a. 4, in c.

[23] Ibíd., I–II, q. 99, a. 1, ad 2.

[24] San Agustín, *La ciudad de Dios,* X, 13, 1.

moral parece ordenarse al bien cívico […], a la ciencia moral pertenece considerar la amistad»[25].

La amistad, por tanto, debe estudiarse en la filosofía moral y también en la filosofía política. La amistad cívica proporciona una visión más profunda del significado de la comunidad política, porque para su completa realización requiere que se supere la razón de la necesidad por la de la donación gratuita.

6. LA LAICIDAD POLÍTICA

Además de estos cuatro principios fundamentales de la filosofía política de Santo Tomás, pueden señalarse otros tres, que no están explicitados en ella. Son, sin embargo, tomistas, en cuanto que no están en potencia en su doctrina, sino en acto, aunque implícitos. El desarrollo de teorías y de actuaciones políticas concretas opuestas a las del Aquinate y, en general, a las que tenía la sociedad cristiana de su época, permite que se manifiesten.

El quinto principio fundamental de la concepción tomista de la política sería el siguiente: la actividad política pertenece al ámbito de la razón natural humana, no al del campo de la fe religiosa ni de la Iglesia. Podría decirse en lenguaje actual que la política es laica. Siempre que se entienda por laicidad la afirmación de la distinción de la esfera política y la esfera religiosa

Para Santo Tomás, la religión cristiana no exige una teocracia. De la fe no se sigue ninguna política concreta determinada. La actividad política, y la teoría en la que se apoya, son seculares, profanas o laicas, en el sentido que son autónomas respecto a la religión, que a su vez debe reconocer esta justa libertad en el orden político.

El principio de la laicidad supone que toda actividad política implica el uso y el cultivo de la razón y todo lo que favorece su aplicación. Los políticos, por ello, necesitan las virtudes naturales, principalmente las llamadas cardinales, descubiertas por Platón: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. En cambio, las virtudes teologales y las otras sobrenaturales no afectan directamente al ámbito político.

Para la adecuada comprensión de este quinto fundamento de la filosofía política, debe precisarse, en primer lugar, que la justa autonomía de la autoridad política respecto de todo lo religioso se fundamenta en la independencia

[25] Santo Tomás, *Exposición a la Ética a Nicómaco*, VIII, lect. 1, n. 5.

de la misma razón. La razón está por naturaleza orientada a la verdad y dispone de los medios necesarios para alcanzarla. No hay ningún motivo para que no pueda alcanzar la verdad en el plano político.

En segundo lugar, que, a pesar de su autonomía, ninguna autoridad humana, ni tampoco la potestad política, son totalmente independientes. Su autonomía no es absoluta. La limitación del poder fue una doctrina enseñada y defendida siempre por la Iglesia, incluido el Papado del siglo XIII, que conoció Santo Tomás.

La autonomía de la acción política de gobierno no es absoluta, porque como toda acción humana está sujeta al orden ético, a la recta razón, es relativa respecto a él. De lo contrario tendría que fundamentarse en un voluntarismo o un arbitrarismo. Supondría afirmarse como infalible o impecable, en virtud de un derecho absoluto, sin posibilidad de juzgarse o valorarse y, por tanto, sin responsabilidad. Si no se reconoce la ética, y, en definitiva, la recta razón, el poder se convierte en tiranía.

En tercer lugar, aunque la Iglesia, u otra religión, defienda y enseñe los principios éticos racionales, su aceptación no supone renunciar a la autonomía con respecto a lo religioso. La enseñanza moral y social de Iglesia no es un intento de imponer una teocracia o de eliminar la laicidad política, porque lo hace en nombre de la verdad racional. La moral racional coincide en este caso con la religiosa, porque se considera que la verdad es una. Su intención es y debe ser la de iluminar e instruir la conciencia moral en la vida política.

7. LA POLÍTICA Y LA ÉTICA

Otro principio fundamental, el sexto, segundo conexionado con el anterior, en cuanto lo precisa, es que la actividad política no supone una reducción de la esfera de la razón humana.

De este principio se deriva, por una parte, que la razón del hombre puede descubrir los imperativos morales e incluso sus fundamentos metafísicos. Podría decirse también con un lenguaje actual que la razón política no puede mutilar la capacidad moral y metafísica de la razón humana. Siempre es capaz de descubrir los principios morales y aplicarlos en el ámbito concreto de todos los hechos, e igualmente los políticos. La actividad política depende, por tanto, de la razón y de una razón ética y metafísica.

Por otra, de este sexto principio se sigue que, sin el reconocimiento de los valores morales, que se descubren por la razón, y que además también enseña la religión cristiana, el poder político se desvirtúa. Se fundamenta entonces en lo irracional y su justificación está en un mero voluntarismo. La acción política no puede ser algo puramente subjetivo. Ni un mero procedimiento para cambiar la vida de la sociedad. Ni mucho menos, para cambiar las leyes racionales morales, que rigen la conciencia de los hombres.

Para Santo Tomás, no sólo la ética debe regir la actividad de la autoridad política sino también toda la misma comunidad política. Los valores éticos forman parte del bien común e incluso con una prioridad de importancia o dignidad, que los convierten en último fin. Llega a esta conclusión del examen de la esencia del gobernar en sí misma.

> «Gobernar consiste en conducir lo que es gobernado a su debido fin. Así, se dice que una nave es gobernada mientras es conducida ilesa al puerto, mediante la pericia del piloto por un itinerario normal».

Precisa seguidamente que el fin puede ser externo a lo gobernado o interno. En el primer caso.

> «Si algo se ve ordenado a un fin exterior a sí mismo, como la nave al puerto, corresponderá a la tarea de gobierno no solamente conservar la cosa ilesa, sino incluso conducirla después hasta su fin.
>
> Respecto al segundo:
>
> «si hubiese algo cuyo fin no estuviera fuera de ello mismo, la tarea del gobernador consistiría únicamente en conservar aquella cosa ilesa y perfecta».

Este segundo fin «es llevado a cabo de diversos modos por distintas formas». Así, por ejemplo, en la sociedad civil:

> «El médico cuida de que se conserve la vida del hombre; el administrador, de que no falte lo necesario para el sustento; el doctor, de que conozca la verdad; y el preceptor de costumbres, de que viva según la razón»[26].

A continuación, Santo Tomás compara estos fines, que se han considerado individualmente, o como propios de una sola persona, con los que serían los de la comunidad política.

---

[26] Ibíd., *Sobre el reino, al rey de Chipre*, II, c. 3, n. 43.

«Si el fin último del hombre consistiese en cualquier bien que exista en él mismo, también el último fin para gobernar a la multitud consistiría en lo mismo, de modo que ésta lo adquiriese y permaneciese en él; y, si el último fin de un solo hombre o de la multitud consistiera en la vida corporal y la salud del cuerpo, el médico desempeñaría esta tarea. Si el último fin consistiera en la abundancia de riquezas, el administrador se convertiría en rey de la sociedad. Y si el bien de la verdad fuera conocer tal como es aquello a lo que la multitud pudiera llegar, el rey tendría el oficio de doctor».

De esta comparación se derivan directamente dos consecuencias. La primera, que es: «el mismo el fin de cada hombre y el de la multitud». La segunda que: «el último fin de la multitud reunida en sociedad consiste en vivir virtuosamente», o según la recta razón. Claramente se advierte esta tesis, si se tiene en cuenta que:

«Los hombres se reúnen para vivir rectamente en comunidad, cosa imposible de conseguir viviendo cada uno aislado. La vida correcta es la que se lleva según la virtud. Luego, la vida virtuosa constituye el fin de la sociedad humana»[27].

Desde la fe cristiana, esta última tesis puede completarse con esta tercera sobre el último fin del hombre y de la comunidad política.

«No es el último fin de la multitud reunida vivir virtuosamente, sino llegar a la visión divina a través de la vida virtuosa […] [porque] como el hombre que vive virtuosamente se ordena a su fin ulterior que consiste en la visión divina, conviene que la sociedad humana tenga el mismo fin que el hombre individual».

El último fin interno sería la vida moral y el último fin externo, la contemplación de Dios en la bienaventuranza eterna. Este último es propiamente el último fin del hombre, porque el fin moral, en realidad, es, en cierto modo, un medio con respecto al fin trascendente.

No obstante, advierte seguidamente Santo Tomás que no es función del gobernante político dirigir directamente a este fin último, porque es un don no debido a la naturaleza humana. Es un fin sobrenatural. Como el vivir vir-

[27] Ibíd., II, c. 3, n. 44

tuosamente corresponde a la naturaleza humana, este fin sí es tarea del que gobierna la sociedad. En cambio:

> «Como el hombre no consigue el fin de la visión divina por su virtud humana, sino por favor divino, como dice el Apóstol: “La vida eterna es una gracia de Dios” (*Rom* 6,23), no pertenece al régimen humano, sino al divino conducirlo a su último fin»[28].

No es la autoridad política quien ha establecido las leyes morales, sino que son propias de la naturaleza humana del hombre, creada por Dios, que le ordenan a su fin último intrínseco. Por ello, la autoridad política debe legislar de acuerdo a ellas. De igual modo, esta última tampoco puede dirigir hacia el fin último sobrenatural, dado por Dios y dejada su conducción a la Iglesia. El gobernante, por tanto, debe igualmente conformar su ley a esta finalidad trascendente, de tal manera que ayude o facilite a su consecución. Afirma, por ello, Santo Tomás que:

> «Es imposible que el bien común de la ciudad resplandezca si los ciudadanos, al menos los encargados de gobernar, no son virtuosos»[29].

8. LA LAICIDAD Y EL LAICISMO

El séptimo y último principio fundamental, derivado de los dos anteriores, establece la existencia de un vínculo entre la potestad política y la religiosa. A pesar de la distinción y autonomía entre el poder político y el poder religioso, Santo Tomás enseña que se da una relación esencial entre ambos. La política y la Iglesia son independientes y autónomas cada una en su propio terreno, pero coinciden en su último fin: el servicio a la persona humana, en sus dimensiones individuales y sociales.

El servicio de orden religioso está orientado a un fin trascendente. La religión da esperanza al deseo esencial y existencial de: «algo no aparecido nunca en nuestra experiencia»[30]. Da respuesta a una especie de nostalgia de algo no encontrado, pero que se desea y busca realmente, y al mismo tiempo de ser acogido, recibido y reconocido.

---

[28] Ibíd., II, c. 3, n. 45

[29] Ibíd., *Suma teológica*, I–II, q. 92, a. 1, ad 3.

[30] Lewis, C. S., *El peso del gloria*, en Ibíd., *El diablo propone un brindis*, Madrid, Rialp, 1994, 2ª ed., pp. 115–130, p. 118.

En esta misión de orden religioso, se encuentran también orientaciones morales, que son las leyes racionales, que deben regir a gobernantes y gobernados. Estos principios morales, racionales por su contenido, y cristianos por su origen histórico, son aportaciones de la religión al ámbito social.

Por ser estrictamente de orden natural o racional –no suprarracionales, como lo natural que está por encima del entendimiento humano; ni sobrenaturales, como lo son las verdades de la fe–, son cognoscibles por la razón natural humana. Sin embargo, para disipar muchas dudas, errores y dificultades, que se dan por la situación actual del hombre –en el que está presente misteriosamente el mal moral–, ha sido necesario que fueran conocidos desde la religión.

Al presentarlos y ofrecerlos, la Iglesia no se inmiscuye en el orden político, sino que lo ayuda en su racionalidad, y en la que consiste su perfección. Santo Tomás concibe al mensaje cristiano como perteneciente a la racionalidad, que incluye y supera a la humana, que es limitada, por su naturaleza y, todavía más por la herida del pecado. De ahí que la racionalidad religiosa suprarracional trascienda a lo racional humano. Por ello, es para el hombre un misterio.

El sentido de la relación mutua entre el orden político y el religioso, queda precisado en la siguiente argumentación, que dio Santo Tomás en una de sus primeras obras:

> «El poder espiritual y el poder secular derivan, uno y otro, del poder divino; por ello, el poder secular no está subordinado al poder espiritual más que en la medida en que ya ha sido sometido por Dios, es decir, en lo que atañe a la salvación de las almas; en este dominio hay que obedecer antes al poder espiritual que al secular. Pero en lo que concierne al bien político, es mejor obedecer al poder secular antes que al espiritual, tal y como se dice en *Mateo*, 22, 21: "Dad al César lo que es del César". A menos que el poder secular esté unido al poder espiritual, como se produce en el caso del Papa, por poseer la eminencia de un poder y otro, espiritual y secular, tal como lo dispuso el que es Sacerdote y Rey: Sacerdote por la eternidad según el orden de Melquisedec; Rey de reyes y Señor de señores cuyo poder no será jamás arrebatado, y su Reino jamás destruido por los siglos de los siglos»[31].

[31] Santo Tomás, *Escrito sobre los cuatro libros de las Sentencias del Maestro Lombardo,* II *Sent,* d. 44, exp. textus, ad 4.

El Papado en la Edad Media, se encontraba en esta última situación que describe el Aquiante. El Papa poseía los Estados pontificios, territorios italianos sometidos a su soberanía temporal, desde el año 756, en el que fueron donados por el rey Pipino el Breve, para garantizar la autonomía y la independencia de la sede romana. El Papa reunía el poder religioso, que es universal, y el poder político, que es particular, para los Estados Pontificios. Todos los fieles cristianos estaban sujetos a la suprema legislación religiosa del Papa. Únicamente sus súbditos de estos estados italianos lo estaban a su poder político y, además, no en cuanto Papa, sino como gobernante de los mismos, y en las mismas condiciones que en los otros de la cristiandad.

Salvo en este caso, las dos potestades civil y religiosa, ambas dependientes de la divina, son distintas e independientes, y por la misma voluntad de Dios. Guardan, sin embargo, una relación. La primera no es autónoma, en cuanto a lo espiritual trascendente, a todo lo que directamente tenga que ver con el fin último del hombre, como es la moral y el culto religioso.

En los campos moral y religioso, el Estado –confesional tal como era el medieval– debe subordinarse a la Iglesia. En caso de que no lo haga, los fieles tienen el derecho y el deber de obedecer a esta última. En lo demás, aunque no haya acuerdo entre las dos autoridades y hasta incluso oposición, los cristianos obedecerán al poder civil, en virtud de su mismo credo, que exige acatar la autoridad, porque su existencia es querida por Dios. En conciencia, nunca pueden faltar en lo que no sea contrario a la ley de Dios.

En este último texto citado, Santo Tomás muestra el principio rector de su concepción política, que se encuentra en esta frase del Evangelio: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»[32].

En esta sentencia, se establece explícitamente, por una parte, la legitimación de la autonomía política, en cuanto tiene sus propios valores, normas y leyes, que el hombre tiene que descubrir y aplicar. Por otra, la limitación de la potestad del gobernante, porque no todo es del César, sino que también existe la potestad de Dios.

Todavía se puede inferir, en el caso de que el Estado sea confesional, que el gobernante en cuanto tal, reconozca la veracidad de la religión, deberá admitir que, como todo hombre, tendrá que responder ante Dios de su poder limitado. Tiene que «dar a Dios», tiene que responder ante él del ejercicio de sus

[32] M., 22, 21.

acciones políticas, que no pueden ser irresponsables e impecables. La potestad regia no es ultrarracional ni tampoco ultradivina.

Para Santo Tomás, el estado confesional, o que profesaba en cuanto tal la religión católica como verdadera, que conoció Santo Tomás, por una parte, no implica la negación de lo que se denomina la laicidad, la distinción y autonomía de lo político y religioso, tal como se indica y precisa en los tres últimos principios. Por otra, tampoco niega la tolerancia religiosa. Escribe en la *Suma teológica:*

> «El régimen humano proviene del divino y debe imitarle. Dios, aunque omnipotente y sumamente bueno, permite que sucedan males en el universo, pudiéndolos impedir, para que no sean impedidos mayores bienes o para evitar males peores. De igual suerte, los que en el régimen humano razonablemente toleran algunos males para que no sean impedidos otros bienes o para evitar peores males».

En consecuencia, sostiene que en un Estado confesional católico, como en los que vivió Santo Tomás, en los que había súbditos no cristianos, musulmanes o judíos, debe aplicarse este principio de tolerancia.

> «Por consiguiente, aunque los infieles pequen en sus ritos, pueden ser tolerados, ya por algún bien que puede provenir de ello o para evitar algún mal»[33].

Desde la misma doctrina del Aquinate, y más concretamente desde el principio de tolerancia, podría decirse que puede también el Estado suspender su obligación de reconocer una religión. Ante el hecho de que no todos los ciudadanos profesan una religión y como tanto los creyentes como no creyentes deben ser tratados con idéntica justicia, el Estado puede optar por la neutralidad confesional.

Esta posición no conlleva hostilidad del Estado frente a las religiones, lo que se denomina, en nuestros días, laicismo. Si en nombre de una mayor igualdad ante la pluralidad de opciones ante el hecho religioso, la autoridad política adoptara una de esas posiciones, como el ateismo, el agnosticismo o incluso la peyorativa frente a la religión, no se mantendría la neutralidad o igualdad frente a todas. La mayor laicidad del estado aconfesional se convertiría en laicismo y, en realidad, hasta podría decirse que ya no sería laico. El principio de

[33] Ibíd., *Suma teológica*, II–II, q. 10, a. 11, in c.

la laicidad, en el sentido de acofensionalidad, exige que el estado no se pronuncie de ningún modo en materia religiosa, por no reconocerse competente para ello.

Además, desde la laicidad no se puede suspender la legítima libertad de los ciudadanos en materia religiosa. Se atentaría al derecho de la libertad religiosa[34] si se impidiera que las iglesias se pronuncien sobre problemas morales y sobre temas humanos. Tales intervenciones no son ni un intento de eliminar la libertad de opinión en lo contingente, ni de ejercer un poder político. Representa una ayuda moral de iluminación de la conciencia de los ciudadanos.

También afectaría al principio de libertad religiosa, si se considerase la religión sólo como un sentimiento individual, que solo puede manifestarse en el ámbito privado y a no reconocer, consecuentemente, que pueda manifestarse como presencia comunitaria pública.

En definitiva, no puede marginarse la religión de la vida social. No se reconocería su relevancia cultural y cívica si, por ejemplo, no se admitiese el símbolo religioso en las instituciones públicas o se impidiese la enseñanza religiosa en las instituciones educativas, que pertenecen al ámbito de la libertad de los ciudadanos que a ellas concurran. La neutralidad o aconfesionalidad del Estado no supone la de lo público. Lo estatal y lo público no coinciden, auque el Estado fomente o tutele algunas instituciones públicas.

El principio de laicidad del Estado, extendido a la neutralidad rigurosa, y el principio de la libertad religiosa, exigen también el principio de la tolerancia religiosa, al permitir toda religión, con sus múltiples diferencias, en el ámbito público, siempre que no afecte al bien común. El estado moderno laico debe al igual que el estado cristiano confesional reconocer el principio básico de la tolerancia, tal como se sostenía en la filosofía política de Santo Tomás.

---

[34] Este derecho está reconocido en el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, con estos términos: «Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia».

DOS PODERES, UNA AUTORIDAD: EGIDIO ROMANO O LA CULMINACIÓN DEL PENSAMIENTO TEOCRÁTICO MEDIEVAL CRISTIANO

Pedro Roche Arnas
Universidad de Alcalá

1.– INTRODUCCIÓN

Un solo objetivo dirige el texto del tratado *De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate* de Egidio Romano[1]: determinar la naturaleza del poder espiritual y del poder temporal así como la relación correcta entre ambos poderes, corrección o rectitud que supone, según Egidio, la subordinación del poder temporal, depositario de un simple poder de administración o *ius utendi*, al poder espiritual del que deriva, corrección o rectitud que implica la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual, al Papa, *plenitudo potestatis*, en definitiva.

El contexto social y político del tratado es la disputa entre Bonifacio VIII y Felipe IV de Francia, el Hermoso, relativa al derecho del poder temporal a imponer contribuciones al clero dentro de su territorio (1296–1297) y al problema de la inmunidad del clero respecto de los tribunales seculares (1301–1303). No hay ninguna referencia concreta y explícita a este contexto aunque fueron exigencias derivadas del mismo las que determinaron el origen del tratado, que debemos situar entre febrero y agosto de 1302, o, incluso, un poco antes, convirtiéndose en el fundamento más sólido de la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII, que contiene múltiples expresiones literales de la obra de Egidio, lo que no es obstáculo para que podamos señalar entre ambos textos diferencias significativas[2].

---

[1] Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, Edición de R. Scholz, Scientia Verlag, Aalen, 1961.

[2] Scholz, R., Ed., *Aegidius Romanus.De ecclesiastica potestate*, Scientia Verlag, Aalen, 1961, p. XI. Según R. Scholz la época de concepción del trabajo se puede fijar con bastante precisión. Puesto que el tratado de Egidio ya fue utilizado en un escrito semejante de su compañero Jacobo de Viterbo, el *De regimine christiano*, redactado antes de septiembre de 1302, si la convocatoria del sínodo tiene lugar el 5 de diciembre de 1301, que en Francia fue conocida en torno a febrero de 1302, sólo pudo haberlo escrito entre febrero y agosto de 1302. Dado que posiblemente Egidio se encontraba en Roma en 1301, la redacción del trabajo puede ser incluso un poco anterior. Inmediatamente después de la publicación de la *Unam sanctam* el

Se trata de un texto extenso en el que abundan constantes reiteraciones, continuas idas y venidas de los mismos argumentos bajo diferentes formas y que, aunque nominalmente dividido en tres partes, carece de una estructura u organización precisa, lo que, sin duda, dificulta su lectura. Calificado, acertadamente, de poco original dado que la mayoría de los pasajes o textos citados ya habían sido utilizados con anterioridad, en especial por los grandes Papas del siglo XIII, o de reaccionario por ignorar la recuperación de Aristóteles y la revalorización de la política hecha por Tomás de Aquino adhiriéndose a un agustinismo inveterado y caduco[3], el texto de Egidio constituye, sin embargo, la más vigorosa y coherente exposición del pensamiento teocrático medieval cristiano, el ejemplo más sobresaliente de escrito curialista, "en su más grandiosa y ambiciosa manifestación; y es aquí, más que en cualquier originalidad particular de contenido o frescura de pensamiento, donde yace su interés para el historiador"[4].

Tres son las afirmaciones básicas que constituyen la estructura argumental de Egidio orientada a alcanzar el objetivo señalado: la existencia de dos espadas, de dos poderes, el poder temporal y el espiritual; la subordinación, la reducción del poder temporal al espiritual del que deriva; y, por último, dado que respecto del poder que hay en la Iglesia el Papa tiene la plenitud de poder, la subordinación del poder temporal a la Iglesia lo es, en definitiva, al Sumo Pontífice[5].

---

cardenal Johannes Monachus ha utilizado el escrito de Egidio en su glosa de la bula. Sobre la relación entre la *Unam sanctam* y el tratado de Egidio, Scholz, Ibíd*.,* p. XI, afirma que «la forma de la *Unam sanctam* es sin duda obra del Papa, reflejando ello la voluntad de hierro de este Papa poderoso, y por eso pudo un curialista afirmar con cierto derecho que Bonifacio VIII dictó la *Unam sanctam* de propia mano. Pero el proceso discursivo y su contenido ideológico, las fuentes utilizadas, Hugo de San Víctor, Pseudo–Dionisio, San Bernardo (…) no son otros que los que Egidio había utilizado en su tratado *Acerca del poder Papal*». Sobre las diferencias significativas entre la *Unam sanctam* y el *De ecclesiastica potestate,* ver Bertelloni, F., «Sobre las fuentes de la Bula *Unam sanctam*», en *Pensiero politico medievale*, II (2004), Patron Editore, Bologna 2004.

[3] Dyson, R. W., *Giles of Rome´s, On ecclesiastical power,* Traducción, introd. y notas, edición bilingüe latín–inglés, Columbia University Press, New York 2004, p. XX. Valoración análoga es la de Sabine, G., *Historia de la teoría política*, F.C.E., Madrid, 1990, p. 208: «A pesar de la terminología aristotélica (…) se aferra a la tradición teocrática anterior a la resurrección de los estudios jurídicos y al redescubrimiento de Aristóteles».

[4] Dyson, R. W., Ibíd., p. XX.

[5] A pesar de los constantes cortes, retrocesos y reiteraciones que, como he dicho, encontramos en el texto, las ideas–eje, sus principios y los objetivos están perfectamente claros, lo que nos permite establecer en el discurso de Egidio la estructura lógica que indico en este apartado, de acuerdo con el profesor Dyson, R. W., Ibíd., p. XXI.

2. EXISTENCIA DE DOS ESPADAS

Dos son las espadas, una espiritual y otra temporal, tal como manifiesta el texto de San Lucas: "Ellos dijeron: Señor, aquí hay dos espadas. Él les dijo: Basta"[6]. Egidio interpretará el texto evangélico de acuerdo con la tradición medieval trazada por el *De consideratione* de San Bernardo y el *Policraticus* de Juan de Salisbury, interpretación distorsionada y no acorde con la moderna exégesis bíblica[7].

Junto al dato de la revelación, y como es habitual en estos tratados en los que la Escritura, el Derecho Canónico, la Teología y la Filosofía se combinan y entremezclan, argumentará Egidio, intentará fundamentar conceptualmente la existencia de estas dos espadas o poderes, su naturaleza y mutua relación a partir de la naturaleza dual del ser humano. El hombre, cuerpo y espíritu, del mismo modo que necesita del pan como de su alimento corporal, necesita de la palabra de Dios como de su alimento espiritual. De ahí la existencia de una doble espada o poder, el del rey y el del sacerdote, que nos permiten, que nos posibilitan acceder a ambos tipos de alimento[8].

Ante la afirmación de la existencia de las dos espadas surge, sin embargo, cierta perplejidad o confusión, como el propio Egidio reconoce. Dado que no hay poder, que no hay dominio justo que no radique en la espada espiritual,

---

[6] Lucas, 22, 38.

[7] Egidio Romano, *o. c.,* p.12: «*Si ergo duo sunt gladii, unus espiritualis et alter temporalis, ut potest patere ex sentencia evangelii: Ecce gladii duo hic, ubi statim subiungit dominus: Satis est, quia hii duo gladii sufficiunt in ecclesia*». «San Bernardo, con la tradición medieval, ofrece una interpretación distorsionada del texto de Lucas 22, 38, contraviniendo las normas de la exégesis bíblica (…) La alegoría de la espada material y espiritual se apoya en un doble equívoco: primero, el de los apóstoles que toman literalmente una metáfora en las palabras de Jesús y, segundo, el de San Bernardo (…). En el texto de Lucas, Jesús anuncia su pasión y la de la Iglesia e insta a los apóstoles a vender su manto y a comprar la espada dando a entender así que los apóstoles tendrán que hacer frente a una gran hostilidad. Los apóstoles tergiversaron la metáfora de la espada y respondieron diciendo que tienen dos. Jesús dice que no le han comprendido, es decir, que le han tomado literalmente lo que ha dicho e interrumpe el discurso con brusquedad diciendo "basta". Esta respuesta sirve para concluir un discurso mal llevado y no para aprobar un argumento. En definitiva, Bernardo incurre en el mismo equívoco que el de los apóstoles pero agrandándolo, porque considera que la respuesta de Jesús es una aprobación» *Opere di San Bernardo, De consideratione,* IV, III, 7, A cura di Ferruccio Gastaldelli, Fondazione di Studi Cistercensi, Milan, 1984, p. 868.

[8] Ibíd., p. 23: «*Homo itaque, quia non est simplex, sed est compositus ex duobus, ideo non nutritur uno solo cibo, sed duplici: corporali videlicet et spirituali; sic gobernatur et regitur sub duplici gladio, terreno et eclesiástico, regali et sacerdotali, materili et spirituali*».

¿cómo conciliar esta afirmación, premisa y conclusión del tratado de Egidio, con la existencia de la espada material? ¿Por qué la espada material no es superflua para la Iglesia, cuando existe una espada espiritual que tiene la capacidad de hacer todas las cosas?[9]

Diversas razones, según Egidio, muestran la conveniencia, el carácter no superfluo de la existencia del poder temporal, su legitimidad. La razón y causa por las que el poder real y temporal fue instituido es la excelencia de las cosas espirituales: se hizo así para que el poder espiritual pudiera atender de modo específico y más libremente los asuntos espirituales con el fin de que no hubiese defecto alguno en ellos[10]. El hecho de que se instituyera una segunda espada no se debió, por lo tanto, a falta o carencia de poder en la espada espiritual[11], sino con el fin de que ésta pudiera llevar a cabo su tarea indelegable relativa a los asuntos espirituales de modo más eficiente y beneficioso al disponer de la ayuda de la espada material en la gestión de los asuntos temporales. Existe, además, otra razón que, como textualmente señala Egidio, bastaría por sí misma para mostrar que fue adecuado y conveniente, que no fue superfluo

---

[9] Ibíd., p. 129, «*Forte multorum animum agitat, que sit necesitas ponendi materialem gladium in ecclesia, cum dictum sit, quod spiritualis gladius cuncta potest*». Como señala Francisco Bertelloni, *o. c.,* pp. 108–109, «una paradoja resulta de la existencia de dos potestades ejercidas al mismo tiempo y sobre el mismo objeto: por una parte el poder de la espada espiritual se extiende *ad omnia*; por la otra, la espada temporal goza de jurisdicción legítima en el orden temporal porque ha sido instituida para facilitar la plena dedicación de la *potestas espiritualis* al gobierno de la *magna nobilia*» ¿Cómo resuelve Egidio esta paradoja? Será preciso para ver la solución que aporta Egidio que analicemos la naturaleza de estos poderes y la consiguiente relación entre ambos. Egidio resuelve la paradoja distinguiendo entre esencia del poder y modo de ejercicio del poder. La proposición que afirma que la *potestas temporalis* tiene una jurisdicción legítima porque ha sido instituida para facilitar la plena dedicación de la *potestas espiritualis* al gobierno de la *magna nobilia* concierne solamente al modo de ejercicio del poder (…). La situación de cogobierno es la situación normal de gobierno. (…) Pero puesto que el cogobierno en situaciones normales no es una regla esencial, sino un modo posible del ejercicio del poder, la conveniencia del cogobierno es solamente una regla modal que concierne al ejercicio posible del poder. (…) La situación normal de cogobierno de ambas espadas puede ser alterada cuando irrumpe el *casus imminens*".

[10] Ibíd., pp. 114–115.

[11] Ibíd., p. 115: «*Quod ergo institutus est secundus gladius, non est propter impotenciam spiritualis gladii, sed ex bona ordinacione et ex decencia*». No hay poder en la espada material que no esté en el Sumo Pontífice y que no provenga de él; pero el poder no se da de la misma forma en la espada material que en el Sumo Sacerdote, ya que la espada puede ejecutar la sentencia de sangre directamente, lo que el Sumo Sacerdote no puede hacer, o no podría hacerlo convenientemente.

establecer el poder temporal aunque la espada espiritual puede hacer todo en la Iglesia: "que la dignidad del gobierno del pueblo en los asuntos temporales fuera compartida con el laicado, para que éste no se sintiera totalmente despreciado y excluido en el gobierno del pueblo (…) Aunque no hubiese otra causa, ésta (…) sería en sí misma suficiente para que existiese una segunda espada en la Iglesia a fin de que pudiera darse en ella una cierta imitación de Dios Todopoderoso, quien, si bien podía hacer todas las cosas solo, no deseaba que las obras de su sabiduría fueran en vano; por el contrario, deseaba compartir su dignidad con sus criaturas para que no estuvieran vacías u ociosas, sino para que tuvieran sus propios poderes y actividades, a través de los cuales pudiesen contribuir al gobierno del universo"[12].

3. SUBORDINACIÓN DE LA ESPADA MATERIAL A LA ESPADA ESPIRITUAL

1. La mayor dignidad y nobleza del poder sacerdotal, el hecho de que todo dominio temporal deba su propia existencia a la Iglesia, la analogía con lo que acontece en diferentes géneros o clases de poder, la superioridad del alma sobre el cuerpo y el orden del universo exigen la subordinación radical de la espada material a la espada espiritual: la autoridad espiritual tendrá el poder de instituir la autoridad terrena y de juzgarla.

a. La mayor dignidad y nobleza del poder sacerdotal

Para Egidio Romano el poder sacerdotal precede en el tiempo y es superior a la potestad regia y terrena en dignidad y nobleza. Y, según él, podemos constatarlo de diferentes maneras: el pago de los diezmos a la Iglesia en reconocimiento de nuestra servidumbre, dado que todo lo que poseemos y tenemos lo hemos recIbído de Dios[13], la consagración y bendición de que es objeto el poder real por la dignidad sacerdotal o el modo en que se originó el poder temporal, instituido por el sacerdocio por mandato de Dios, son argumentos

---

[12] Ibíd., pp. 136–137: «*Dicemus ergo quod si nulla esset alia causa, cum plures sint alie cause assignate, hec sexta causa, quod aliqua dignitas regiminis et gubernacionis populi quantum ad temporalia communicaretur laicis, est satis sufficiens, quod sit secundus gladius in ecclesia, ut ex hoc in ecclesia sit quedam imitacio omnipotentis Dei, qui, cum totum de se posset, noluit, quod essent supervacua opera sapiencie sue, sed voluit dignitatem suam communicare creaturis, ut ipse creature non essent ociose, sed haberent virtudes propias et acciones propias, per quas virtutes et acciones facerent ad gubernacionem et ad regimen universi*»

[13] Ibíd., p.14.

que, a juicio de Egidio, evidencian la mayor dignidad y superioridad de la potestad sacerdotal sobre el poder temporal.

b. Todo dominio temporal, tanto la propiedad justa como el ejercicio legítimo del poder político, debe su propia existencia a la Iglesia.

El término *dominium* expresa, como señalan algunos autores, un concepto clave en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano. Dominio, gobierno o señorío que se refiere a "propiedad en el sentido estricto del término cuando lo material está sujeto a un señor, o bien, en un sentido muy distinto, a la sujeción de un hombre a otro en cuyo caso podemos hablar de autoridad política"[14].

Sin la equidad y la justicia no existe el recto gobierno de los hombres. En la estela de San Agustín[15], evocará sus propia palabras: "sin justicia, ¿qué son los reinos sino grandes latrocinios?"[16]; y dado que aquella consiste en "la virtud que da a cada uno lo suyo"[17], no puede haber verdadera justicia donde no existe el culto al verdadero Dios, "la verdadera justicia no existe más que en aquella república cuyo fundador y gobernador es Cristo."[18] Pero, concluirá coherentemente Egidio, "nadie está bajo el gobierno de Cristo si no está bajo el Sumo Pontífice, que es el vicario general de Cristo"[19].

---

[14] Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media,* Ariel, Barcelona 1983, p. 120.

[15] En la estela de San Agustín, desde San Agustín, pero más allá de San Agustín, alejado de San Agustín. Es evidente para San Agustín que todo poder procede de Dios así como la mayor dignidad de la Iglesia respecto del poder temporal por tener a su cargo las cosas divinas. Pero esta mayor dignidad de lo espiritual no supone que el poder temporal, cuyo origen divino nadie discute, derive del poder eclesiástico, proceda de la autoridad espiritual. Afirma Arquillière, H.–X., *El agustinismo político*, Universidad de Granada y Universitat de València, Granada 2005, p. 49, «El mismo San Agustín se hubiera extrañado si le hubiéramos dicho que su contemporáneo, el Papa Inocencio I, podía deponer al Emperador Honorio», facultad que sí ejerció Gregorio VII seis siglos más tarde y atribución incuestionable del Papado según la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII y de una de las fuentes fundamentales de la misma, el *De ecclesiastica potestate* de Egidio.

[16] San Agustín, *De civitate Dei*, IV, 4, en *Obras completas de San Agustín,* B.A.C, Tomos XVI y XVII, Madrid 1988. Citado por Egidio Romano, *o. c.,* p. 15.

[17] San Agustín, Ibíd., XIX, 21. Citado por Egidio Romano, Ibíd.*,* p. 74.

[18] San Agustín, Ibíd.*,* II, 21. Citado por Egidio Romano, Ibíd.*,* p. 198.

[19] Egidio Romano, Ibíd.*,* p. 198: «*Sed nulli sunt sub Christo rectore, nisi sint sub summo pontifice, qui est Christi vicarius generalis*».

Por otro lado, nosotros hemos recIbído todo de Dios. Por ello, quien no se sujeta a Dios posee injustamente aquello que ha recIbído de Él, pues quien no quiere estar subordinado a su señor, es digno de que nada esté subordinado a su dominio. En consecuencia, no merecemos ser señores de las cosas temporales a menos que estemos sujetos a Dios. Pero sólo por la Iglesia y en la Iglesia agradamos a Dios, ya que nadie puede estar sujeto a Dios a no ser por los sacramentos de la Iglesia. No es la generación carnal sino la regeneración espiritual el fundamento de todo dominio justo, y "dado que se es justo señor de cualquier cosa por la Iglesia, es lógico que todo esté colocado bajo el dominio de la Iglesia. Ninguno será, por lo tanto, justo señor de alguna cosa a no ser que de él mismo y de todas las cosas que tiene reconozca a la Iglesia como madre y señora"[20].

La afirmación de que tan sólo puede accederse legítimamente a cualquiera de las formas de dominio por los sacramentos de la Iglesia, supone afirmar la derivación del poder temporal a través del poder religioso. Ya no estamos hablando sólo de la mayor o menor dignidad de lo espiritual respecto de lo temporal, algo evidente para toda la tradición cristiana. Nos referimos a la derivación del poder temporal del poder religioso, a la instauración del poder temporal por el poder sacerdotal, por la Iglesia. Al margen de la Iglesia todo dominio es injusto, todo poder es ilegítimo, toda verdadera justicia procede de la Iglesia.

c. Por analogía a lo que acontece en diferentes géneros o clases de poder.

Distinguimos cuatro órdenes de poder y autoridad: las causas naturales, las artes, las ciencias y, por último, los gobiernos de los principados y de los hombres. En los tres primeros géneros existen diferentes razones y causas de sujeción y de dominio. En el orden de las causas naturales, la universalidad: las fuerzas celestes dominan porque son generales. En el orden de las artes y de las técnicas indicamos como razón y causa de sujeción la preparación de la

---

[20] Ibíd., p. 202: «*Si ergo non es sub Deo, a quo habes omnia, dignum est, quod tibi subtrahantur omnia. Sed qui digne et iuste privandus est qualibet re, est indignus et iniustus possesor cuiuscumque rei. Et quia nonnisi per ecclesiam et sub ecclesia potest quis placere Deo et esse sub Deo et esse sub domino suo, non nisi per ecclesiam et sub ecclesia habet quisque dominium suum; et quia quod sis iustus dominus cuiuscumque rei, ab ecclesia et sub ecclesia habes, consequens est, quod tu et omnia tua sint sub dominio ecclesie collocata. Nullus itaque erit iustus dominus aliquarum rerum nisi sui ipsius et omnium que habet reconoscat ecclesiam matrem et dominam*» Afirmaciones análogas en la p. 75. Los infieles, en consecuencia, son indignos de toda posesión y dominio y de cualquier poder: Egidio Romano, Ibíd., pp. 96–100.

materia, y, de este modo, el arte de tallar la piedra se subordina al de construir casas, porque le prepara y dispone la materia. En las ciencias indicamos como razón y causa su mayor aproximación a lo perfecto: aquella que alcanza lo mejor domina, en tanto que las otras se subordinan.

En el cuarto orden, el orden del poder político, diremos que estas tres causas concurren simultáneamente. El poder y el principado terreno debe servir y sujetarse al poder y al principado espiritual a causa de las tres razones alegadas: porque es más particular, porque dispone y prepara la materia, y porque el poder temporal no se aproxima tanto a la perfección ni alcanza como aquel lo mejor[21].

d. La superioridad del alma sobre el cuerpo evidencia la subordinación de la espada material a la espiritual.

Ya al inicio del tratado ha indicado Egidio que según sea la relación entre el cuerpo y el alma, así será la existente entre las dos clases de alimento y de espada. ¿De qué modo se relacionan el cuerpo y el alma?

La naturaleza de lo corporal exige, *de iure*, su subordinación al alma, la sujeción de la carne al espíritu dado que, en definitiva, el cuerpo sin el alma carece de sensación y de movimiento. Es el alma la que da solidez al cuerpo y no al revés. Como, según Egidio, mantiene el Filósofo hacia el final del I *De anima*, "si se separa el cuerpo del alma, el alma no muere por ello. Sin embargo, cuando el alma se separa del cuerpo, éste sí muere. Por tanto, el cuerpo no puede sobrevivir, a menos que sea sostenido por el alma."[22].

Subordinación del cuerpo al alma y, por ello, de la espada material a la espiritual**,** y así como el cuerpo no puede sobrevivir a menos que sea sostenido

---

[21] Ibíd., p. 69, «*Aperi ergo oculos tuos et vide*, *interroga virtutes naturales et annunciabunt tibi; considera modos artificiales, et dicent tibi; animadverte consideraciones scienciales, et manifestabunt tibi. Vides in virtutibus naturalibus, quod particulares virtutes et terrene subiciuntur secundum se et secundum sua virtutibus universalibus et celestibus; vides eciam in artificialibus, quod artes preparantes materiam subiciuntur secundum se et secundum sua hiis quibus materiam preparant; vides insuper in consideracionibus sciencialibus, quod sciencia magis attingens optimum ómnibus aliis scientiis dominatur. Et quia omnia ista concurrunt in potestate ecclesiastica respectu terrene, quia terrena est particularior, disponenes materiam et est minus attingens optimum, exinde claro clarius arguitur et concluditur, quod huiusmodi potestas et secundum se et secundum sua potestati ecclesiastice subdatur et obsequatur*».

[22] Ibíd., p. 115, «*si separetur corpus ab anima, non propter hoc moritur anima, sed recedente anima a corpore, corpus expirat et marcescit. Non ergo potest corpus subsistere, nisi innitatur anime*»

por el alma, de igual modo el poder material no puede sobrevivir a menos que sea sostenido por el poder espiritual, y a menos que reconozca que recibe su poder del poder espiritual[23].

e. La razón natural, atendiendo al orden del universo, confirma que la Iglesia ha sido colocada por encima de las gentes y de los reinos.

El admirable orden del universo manifiesta el gobierno de las sustancias corpóreas por las sustancias espirituales, dado que con carácter universal los seres más imperfectos fueron constituidos y ordenados al servicio de los más perfectos, y nadie duda, según Egidio, que las realidades espirituales son más perfectas y superiores a las corporales, tal como acabamos de ver al afirmar la superioridad del alma sobre el cuerpo. En último término, la razón por la que el hombre somete la tierra y domina todas las cosas que se mueven sobre la tierra, es su mayor perfección sobre los seres no vivientes y sobre los que carecen de inteligencia al haber sido hecho el hombre a imagen de Dios "no en cuanto al cuerpo, no en cuanto a cualquier parte del alma, sino en cuanto a la mente racional" como indicó Agustín[24]. Se sigue así que el hombre "tiene el dominio universal en razón de la espiritualidad"[25].

Y lo que vemos en el orden y en el gobierno del universo, debemos imaginarlo en el gobierno de la cosa pública y de todo el pueblo cristiano, pues no sería congruente decir que este orden del universo no resplandece en la Iglesia que Dios eligió para sí sin mancha ni defecto. Por eso, "así como en el universo toda sustancia corporal está regida por la espiritual (…) del mismo modo entre los fieles cristianos todos los señores temporales y todo poder terreno deben estar regidos y gobernados por la potestad espiritual y eclesiástica"[26]. Todo poder procede de Dios, y todo lo que procede de Dios es necesario que esté ordenado. Estos poderes no lo estarían, sin embargo, si la espada material no estuviese bajo la espada espiritual y no fuese dirigida por ella, porque, según Dionisio, "la ley que dio Dios a todas las cosas creadas, es decir, el orden del universo exige que no todo sea elevado del mismo modo a lo superior,

---

[23] Ibíd., p. 115: «*Corpus enim non potest vivere, nisi per animam; virtutem ergo operandi quam habet corpus, habet ab anima; sic virtutem operandi quam habet materialis gladius, habet a spirituali*»

[24] San Agustín, *De Trinitate*, XII, 7. Citado por Egidio Romano, Ibíd., pp. 53 y 183.

[25] Egidio Romano, Ibíd., p. 183: «*Consequens est, quod racione spiritualitatis habeat universale dominium*»

[26] Ibíd., pp. 16–17.

sino que los últimos sean conducidos por intermediarios y los inferiores por los superiores. Consecuentemente, la espada temporal como inferior ha de ser dirigida por la espiritual como por lo superior, y una ha de ordenarse bajo la otra como lo inferior bajo lo superior"[27].

Contemplamos un universo rigurosamente jerarquizado, escalonado. Para Egidio el orden tiene una sola posible declinación: jerarquía[28]. Frente a platónicos y maniqueos, una es la fuente, uno es Dios en quien se concentra, de quien deriva y a quien se reduce toda realidad y poder. Dios es el principio fontal del que todo procede en un riguroso sentido de gradación: diferentes modos de ser, diferentes estratos o niveles subordinados unos a otros en virtud de una jerarquía determinada por la mayor o menor intensidad en la participación del principio, constituyen el universo ordenado. Cada realidad tiene un lugar determinado; todo está sujeto, excepto la realidad plena originaria y originante, a algo superior a sí mismo y alcanza su bien al servir, razón de su existencia, a aquello que es superior y guía y fuente de su participación en el principio. Y según el orden correcto lo material y corporal, como realidad más dispersa e imperfecta, está sujeto a lo espiritual. A modo y semejanza del gobierno del mundo, afirmará Egidio que "en el gobierno de los hombres y en toda la Iglesia militante es necesario que haya una sola fuente, una sola cabeza en la que está la plenitud de poder"[29] y de la que deriva todo poder. Y

---

[27] Ibíd., pp. 12 y 13: «*Possumus enim ex ordine universi hoc liquido declarare, quod super gentes et regna sit ecclesia constituta. Nam secundum Dionysium in De Angelica Ierarchia lex divinitatis est infima in suprema per media reducere. Hoc ergo requirit ordo universi, ut infima in suprema per media reducantur. Si enim eque inmediate infima reducerentur in suprema, sicut et media, non esset universum recte ordinatum*». Como acertadamente señala el profesor Bertelloni, Egidio toma del Pseudo Dionisio «la estructura metafísica de una realidad piramidal que, al mismo tiempo que está jerarquizada en grados, permite reducir esos grados, a través de intermediarios, a una unidad que coincide con la máxima plenitud ontológica de esa estructura. Egidio utiliza esa misma estructura metafísica y la aplica al orden eclesiológico–político. De ello resulta una estructura eclesiológica, también piramidal, que culmina en la unidad de un poder único y total colocado en la cima de esa estructura jerárquica. (…). Los miembros inferiores de la pirámide dependen, por participación mediatizada, de los superiores y, simultáneamente, se reducen a los superiores a través de intermediarios y nunca inmediate». Bertelloni, F., "Sobre las fuentes de la Bula Unam sanctam", en *Pensiero Politico Medievale*, II (2004), Pàtron Editore, Bologna, pp. 110 y 107.

[28] Sommagio, P.; Turatti, A. y Todescan, F., *Egidio Romano,* CEDAM, Padova 2005, p.30.

[29] Egidio Romano, *o. c.,* pp. 152–152. Estamos ante el *argumentum unitatis* ampliamente utilizado en el siglo XIV, que afirma que al igual que sería herético derivar el universo de dos principios, también será herético *ponere duos vicarios aequales in terris*. Además de herético, sería monstruoso un cuerpo con dos cabezas.

si en el gobierno del mundo lo material y corporal está sujeto a lo espiritual según el orden correcto, el uso de los bienes materiales[30] y del poder temporal, consecuentemente, estarán regulados por imperativos espirituales, por "ello los príncipes seculares deben reconocer al representante espiritual en la tierra elegido por Dios como su superior y guía, deben dedicar su poder temporal a los objetivos y fines aprobados por la Iglesia y acatar su censura si son negligentes. De este modo, la soberanía de *iure* del poder sacerdotal, incluida la esfera temporal (…) se presenta simplemente como una deducción del mismo orden natural"[31]. Aunque una acción de gobierno de carácter temporal, como la Donación de Constantino, pudiera estar de hecho en el origen del poder temporal de la Iglesia "los derechos del poder espiritual se fundamentan en la naturaleza, no en la ley"[32] según Egidio. Si todo poder procede de Dios, el poder temporal procederá de Dios, pero no de forma inmediata sino *mediate*, a través de la Iglesia. "Quienes están en último lugar deben ser conducidos hacia Dios por aquellos que se encuentran en los niveles intermedios"[33].

A partir de la mayor dignidad y nobleza del poder espiritual, desde las exigencias que conlleva todo dominio justo y dada la derivación, dependencia y reducción radical del poder temporal a la autoridad espiritual exigidas por el orden del universo, según la concepción del Pseudo Dionisio, afirmará Egidio con Hugo de San Víctor que el poder espiritual debe instituir al poder terrenal, juzgarle y sancionarle si no actúa adecuadamente, verificándose la profecía de Jeremías: "he aquí que te constituí sobre las gentes y reinos,

---

[30] Frente a quienes consideran que la subordinación del poder temporal a la Iglesia debe limitarse a los asuntos estrictamente espirituales, tal como afirman los defensores de la autonomía del poder temporal *in temporalibus*, Egidio afirmará categóricamente que quienes así hablan no han comprendido adecuadamente la argumentación: Egidio Romano, Ibíd., p., 13. Si los cuerpos estuviesen a un lado y las almas a otro podría dejarse los cuerpos a los reyes y las almas al Papa; pero los cuerpos están sometidos a las almas; luego el Papa tiene autoridad no sobre las almas separadas, sino sobre los hombres, como indica Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media,* Gredos, Madrid 1965*,* p. 563.
Sobre el dominio justo de los bienes temporales por parte del señor temporal y sobre el modo en el que éstos están bajo su poder y bajo el poder de la Iglesia, ver mi artículo: «*Temporalia et dominium Ecclesiae* en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano», en *Maimónides y el Pensamiento Medieval*, Cantón, J.L., (Ed.), Servicio de Publicaciones de la Univ. de Córdoba 2007, p. 437.

[31] Dyson, R. W., *o. c.,* p. XXII.

[32] Monaham, A. P., *On ecclesiastical power by Giles of Rome*, The Edwin Mellen Press, Lewiston 1990, p. XIX.

[33] Miethke, J. *Las ideas políticas en la Edad Media,* Editorial Biblos, Buenos Aires 1993, p.75.

para que arranques y derribes, desbarates y destruyas, edifiques y plantes”[34], profecía que de hecho se ha cumplido en la Iglesia “porque el Sumo Pontífice trasladó el imperio de oriente a occidente, como se manifiesta en la ciencia del derecho”[35].

2. Ambas espadas están en la Iglesia

Hemos afirmado al inicio de este trabajo que estas dos espadas son distintas, que estos dos poderes son diferentes, que la potestad temporal radica en el rey y la espiritual en el sacerdote y, en especial, en el Sumo Sacerdote. Parece deducirse, por lo tanto, que la espada material y el poder temporal no corresponden, no pertenecen al poder eclesiástico.

Al mismo tiempo, y frente a esta hipotética conclusión que supondría la plena autonomía del poder temporal respecto del poder espiritual *in temporalibus*, Egidio cree haber mostrado la radical subordinación y reducción del poder temporal al poder espiritual, dado que, en caso contrario, ¿qué sentido tendría decir que las cosas temporales están bajo las espirituales o cómo podríamos haber afirmado que el vicario de Cristo tiene el dominio sobre los poderes temporales y, por lo tanto, la capacidad de instaurarlos, juzgarlos y sancionarlos? ¿No implica esta capacidad la posesión de la espada material?

Por otro lado, es cierto que los sacerdotes, y en especial el Sumo Sacerdote, deben tener en la Ley Nueva la espada espiritual y no la espada material, como ya hemos indicado. Esta afirmación, sin embargo, no puede excluir categóricamente que el poder espiritual tenga, en cierto modo o de alguna manera, la espada material si consideramos que al ser el poder un bien, aquellos sacerdotes que según el Antiguo Testamento tuvieron la espada material y el poder temporal habrían disfrutado de algún bien y perfección que no compete a los sacerdotes del Nuevo Testamento, lo que Egidio[36] considera discordante e ilógico. En definitiva, Cristo entregó a Pedro dos llaves y le confió dos espadas, de manera que le perteneciera el gobierno de la Iglesia Universal tanto en los

---

[34] Texto ya presente en la Bula *Ausculta Fili* de Bonifacio VIII, de diciembre de 1301. *Hugonis de Sancto Victore De sacramentis fidei cristianae*, cura et studio Rainer Berndt SJ, Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorff, Corpus Victorinum, Textus historici, 2008, II, 2, 5. p. 339. Egidio Romano, *o. c.,* p. 12.

[35] Egidio Romano, Ibíd., p. 12. La *translatio* fue realizada por el Papa León III al coronar Emperador a Carlomagno en la Navidad del año 800, según Egidio Romano.

[36] Ibíd., p. 27.

asuntos espirituales como en los temporales[37]. ¿Cómo resolver esta aparente, sin duda, contradicción?

Egidio, a fin de armonizar estos extremos, introduce la conocida distinción entre *ad usum* y *ad nutum*, esto es, "para el uso", por un lado, y "a voluntad de", "por orden de", "al servicio de", por otro. La Iglesia posee ambas espadas, no sólo la espiritual sino también la material, aunque ésta no para su uso, sino a su servicio [38].

Dos modos diferentes de ejercer una acción, directamente o a través de otra realidad con carácter puramente instrumental o delegado. Modos diferentes que tienen antecedentes precisos en el Antiguo Testamento.

El primer hecho que aduce Egidio se basa en la decisión de Moisés, aconsejado por su suegro Jetró[39], de retener para sí lo que era espiritual y relativo a Dios y entregar a los jueces la audiencia de los asuntos temporales a fin de no consumirse en un trabajo, en el fondo, insustancial. Sin embargo, si se producían hechos insólitos o de especial gravedad, éstos eran sometidos a la deliberación del mismo Moisés, por lo que era evidente la subordinación a éste de los jueces, de quienes son sucesores los señores temporales en lo relativo al juicio de sangre. De modo análogo, por lo tanto, aquellas situaciones excepcionales o aquellos hechos de especial gravedad que pudieran perturbar la vida de la Iglesia, por muy temporal que sea la naturaleza de los mismos, deben ser sometidos al juicio de la Iglesia[40].

Otras hechos, tales como la apelación o recurso de los jueces al Sumo Sacerdote en los casos de difícil interpretación a fin de obtener una sentencia

---

[37] El propio texto evangélico indica, según Egidio, que la Iglesia tiene una y otra espada, la espiritual y la temporal: «*Nam, cum Christus esset cum discipulis suis, per quos figurabatur ecclesia, dictum est: Ecce duo gladii hic; quod non esset verum, nisi duo gladii in ecclesia esse dicerentur; et quia ecclesia habet utrumque gladium, oportet, quod ecclesia habeat utumque posse, spirituale et temporale*», Egidio Romano, Ibíd., p. 200.

[38] Egidio Romano, Ibíd., p. 28: «*Utrumque ergo gladium habet ecclesia, sed non eodem modo, quia spiritualem habet ad usum, materialem ad nutum*»

[39] *Éxodo*, XVIII, 13.

[40] Egidio Romano, *o. c.,* p. 29: «*Quare sicut et tunc iudices erant sub Moyse, et si qua insolita et maiora occurrerent, referenda erant ipsi Moysi, sic universaliter terreni principes, si volunt salutem consequi, debent esse sub summo pontifice, et si aliqua magna et insolita occurrerent, referenda essent ipsi summo pontifici, et potissime si talia essent illa magna, quantumcumque essent secularia vel terrena, que possent ecclesiam perturbare*»

definitiva o las obligaciones impuestas a quien es coronado rey[41] de tal modo que nada puede ordenar sin consejo del Sumo Sacerdote, o el deber de tener siempre presente la ley divina y de recibirla de las manos del sacerdote, implican claramente para Egidio que la espada material está sujeta a la voluntad del sacerdote, que el poder temporal y la ley imperial está subordinada a la ley de la Iglesia y que el príncipe, en el uso de la espada material debe simpatizar, acomodar sus pensamientos, intenciones y sentimientos a los de la Iglesia. El poder temporal es un simple instrumento al servicio de un agente principal, la espada material actúa por delegación y sus movimientos vienen determinados por la voluntad de quien delega. Es así y no puede ser de otro modo desde el momento en el que, al estar radicalmente subordinado el poder temporal a la Iglesia, al reducirse su poder al poder de la Iglesia, el ejercicio del poder temporal encuentra todo su sentido y razón de ser en el desarrollo de los bienes espirituales. Todas las realidades terrenas y temporales están ordenadas, subordinadas, al servicio de las realidades espirituales, *ad nutum Ecclesiae.* Subordinación que supone necesariamente disponibilidad al servicio, a la voluntad de la Iglesia; deber que, sin embargo, no es servidumbre o esclavitud sino libertad, según Egidio[42].

Pudiera argumentarse que la posesión *ad nutum* de la espada material excluyendo la gestión directa, ejecutiva, inmediata de los asuntos temporales por la Iglesia supone una lejanía y distancia que amenazan en convertir esta forma de poder en una sombra o imagen lejana del verdadero poder o dominio temporal, el de los príncipes.

Rechazará Egidio explícita y categóricamente esta posible interpretación afirmando que la Iglesia posee la espada material de modo más excelente que los poderes temporales. Una vez más tras los pasos del Pseudo–Dionisio[43], afirmará, entre otras razones, que "no es apropiado para el poder espiritual, como poder superior y más excelente, ejercer una acción inmediata sobre los asuntos propios de la espada material ni poseer por lo tanto la espada material *ad usum* sino *ad nutum,* del mismo modo que no es propio de los espíritus

---

[41] *Deuteronomio* XVII, 8. Egidio Romano, Ibíd*.,* p. 31: «*Cum ergo regis sit exercere iudicium sanguinis et habere materialem gladium, quid est quod dominus mandavit, quod non deberet assumptus in regem ordinare aliquid sine consilio pontificis, nisi quod materialis gladius, quo utitur rex, ad nutum summi pontificis debet esse subiectus?*»

[42] Egidio Romano, Ibíd*.,* p. 30: «*Quod iugum non est servitus, sed libertas*»

[43] Pseudo–Dionisio, *De divinis nominibus*, VII, Migne, P. Graeca, 3, 865: «*Per suprema infimorum attinguntur ultima supremorum*», citado por Egidio Romano, Ibíd*.,* p. 33.

superiores o de los supremos ángeles ejercer una acción inmediata sobre las cosas corporales”[44], por lo que, según Egidio, es evidente que supone mayor perfección y excelencia, y, por lo tanto, es más apropiado y conveniente para la Iglesia, disponer de la espada material a voluntad, tal como la tiene el poder eclesiástico, que tenerla para su uso, tal como la tiene el poder temporal.

3. El gobierno del mundo y de la Iglesia: *potestas absoluta, potestas ordinata*

Hemos afirmado el dominio universal sobre lo temporal de la Iglesia. Sin embargo, no corresponde a la Iglesia gestionar ni juzgar los asuntos temporales, sino a los príncipes y reyes, tal como hemos señalado al afirmar la conveniencia de la existencia del poder temporal. La necesidad de armonizar la afirmación de la conveniente existencia de las dos espadas y la necesaria subordinación y reducción del poder temporal a la autoridad espiritual, ha llevado a Egidio a distinguir dos modos diferentes de posesión de ambas espadas por parte de la Iglesia, *ad usum* y *ad nutum* y le conduce a una coherente concepción sobre el gobierno de la Iglesia tanto en circunstancias ordinarias como extraordinarias, por analogía con el gobierno del mundo por Dios de quien es su vicario.

El mundo es gobernado por Dios de dos modos. Por el dominio universal sobre todas las cosas naturales, Dios podría hacer que el fuego no quemase y el agua no mojase; sin embargo, comúnmente y las más de las veces, Dios gobierna el mundo no de acuerdo con una ley especial que impediría que el fuego quemase, sino según una ley común que distribuye a cada ser su propia virtud y que deja a cada cosa, sin excepción, seguir sus propios procesos, su curso natural y, a menos que haya algo espiritual, no impide que el fuego queme o que el agua moje. Y así como Dios actúa en el gobierno de todas las criaturas, el Sumo Pontífice, vicario de Dios, debe actuar en el gobierno de la Iglesia y de los fieles[45].

---

[44] Egidio Romano, Ibíd., p. 33: «*Non decet enim superiores spiritus habere immediatum exercicium super hec corporalia; sic non decet spiritualem potestatem tamquam superiorem et excellentem habere immediatum exercicium super materialem gladium, nec decet eam habere huiusmodi gladium ad usum, sed ad nutum. Est ergo maioris decencie, et si maioris decencie, per consequens est maioris excellencie perfeccionis*»

[45]Ibíd., pp. 156–157: «*Nam sicut Deus habet universale dominium in omnibus rebus naturalibus, secundum quod dominium facere posset, quod ignis non combureret et aqua non madefaceret; ipse tamen secundum communem legem mundum gubernat, et nisi adsit aliquid spirituale, permittit res suos cursus peragere, non prohibendo ignem a sua combustione nec aquam a sua madefaccione: sic summus pontifex, Dei vicarius, suo modo habet universale dominium super temporalibus, sed volens se habere in illud secundum communem legem, nisi sit ibi aliquid spirituale, decens est, quod permittat terrenas potestates, quibus commisa sunt temporalia, suos cursus peragere et sua iudicia exercere*».

El Sumo Pontífice tiene el dominio universal sobre las cosas temporales, mas queriendo comportarse de acuerdo con una ley común a modo y semejanza de Dios, permite a los poderes terrenos, a los que fueron confiadas las realidades temporales, que sigan sus rumbos y ejerzan sus juicios. La intervención habitual de la Iglesia en los asuntos temporales tendría graves consecuencias al impedir los procesos propios, naturales, de la espada material cuya finalidad y razón de ser no es otra que permitir a la Iglesia ocuparse más libremente de las realidades espirituales a las que debe prestar especial atención, y ocasionaría al mismo tiempo con su intervención habitual una profunda confusión entre ambos órdenes[46]. Por ello, el Papa gobierna el mundo de acuerdo con una doble ley a semejanza de Dios de quien es su vicario, no por falta de poder sino porque es conveniente y más excelente.

A fin de clarificar y explicitar con mayor precisión los términos del problema distingue Egidio un doble poder y una doble jurisdicción del Sumo Pontífice sobre los asuntos temporales: un poder o potestad absoluta, *potestas absoluta*, y otra regulada, *potestas ordinata*[47]. El Sumo Pontífice, de acuerdo con su poder absoluto, es la autoridad legislativa suprema de la Iglesia y por ello se encuentra por encima del orden establecido, *supra ius*, *a legibus solutus*, y se da por lo tanto en él un poder tal que puede actuar más allá de las leyes e instituciones que él mismo ha dado a la Iglesia. Sin embargo, como transmitieron los sabios filósofos, aquel que crea la ley, debe también

---

[46] Ibíd*.,* p. 164: «*Propter quod patet, quod ecclesia regulariter et generaliter non intromittet se de temporalibus inmediate, tum quia principalius pertinent ad ecclesiasticam potestatem spiritualia, quam temporalia, et ex hoc, ut liberius vacet spiritualibus, regulariter et generaliter non intromittet se de temporalibus; tum eciam quia potestas terrena immediate se intromittit de temporalibus, ne sit confusio in potestatibus, et ut hee potestates, terrena videlicet et ecclesiastica, non sit confuse, sed sint ad invicem ordinate, regulariter et generaliter de temporalibus ecclesia non se intromittit, sed solum se intromittet immediate et per se ipsam ex aliquo casu contingente vel propter aliquid speciale, non quod sit ex ecclesie impotencia, sed ex eius decencia et excellentia. Nam qui spiritualia iudicat, multo magis potest temporalia et secularia iudicare*»

[47] Ibíd*.,* p. 181. Libera, A. de: *La filosofía medieval*, Editorial Docencia, Buenos Aires 2000, p. 455: «Prosiguiendo la analogía de lo físico y lo espiritual, Gil introduce un último tema cuya fortuna será considerable: la oposición entre curso legal de la naturaleza, *secundum communes leges naturae*, y el milagro, paralela a la distinción teológica de la "*potentia divina ordinata*" y la "*potentia divina absoluta*" (…) Así como Dios puede derogar en el gobierno natural del mundo (…) el Papa puede por la plenitud de su potestad intervenir en la política para cumplir allí lo que, en el orden de la naturaleza, sería del orden del milagro».

observarla.[48]. Aunque esté por encima de los derechos, hablando de derechos positivos, para que dé a sus derechos y a sus leyes la adecuada firmeza, conviene que gobierne la Iglesia que le fue confiada de acuerdo con estas leyes y estos derechos. Podemos igualmente distinguir una doble jurisdicción en el Sumo Pontífice sobre los poderes y bienes temporales: una jurisdicción superior y primaria, regular, y otra que no es regular sino considerando ciertas causas y casual, y que no sólo es superior y primaria sino inmediata y ejecutoria[49]. En situaciones de normalidad, de correcto cumplimiento por parte del poder temporal de la función que está en su origen, es conveniente y beneficioso para el conjunto de la Iglesia, por las razones reiteradamente señaladas, el gobierno de lo temporal por el poder temporal[50].

4. *Certis causis inspectis, temporalem iurisdiccionem casualiter exercemus:* el *casus imminens.*

Afirma Egidio, citando la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, que los actos humanos son, sin embargo, como las piedras de Lesbia[51] que exigían la utilización de reglas de plomo adaptables a sus diferentes formas irregulares no pudiendo ser utilizadas las reglas de hierro ordinarias, rígidas, de los constructores. Del mismo modo, en situaciones irregulares, en casos excepcionales, no sirve la regla que prescribe de modo general que la Iglesia no debe interferir en los asuntos temporales: el juez eclesiástico, el poder eclesiástico podrá actuar fuera de la ley común y ejercer jurisdicción en los asuntos temporales *casualiter*, ocasionalmente, esto es, no de un modo habitual pero sí en una situación excepcional, si alguna causa especial lo exige, *circumspectis certis causis et casu*

---

[48] Ibíd., p. 181: «*Legis positivus debet esse legis observativus. Si ergo summus pontifex secundum suum posse absolutum est alias sine freno et sine capistro, ipse tamen debet sibi frenum et capistrum imponere, in se ipso observando leges et iura*».

[49]Ibíd., p. 172–173: «*Verum, quia temporalia non solum sunt in sustentamentum corporis, sed male utentibus eis sunt in malum et dampnationem animarum, ideo consequens est, quod ecclesia habet super temporalibus duplicem iurisdiccionem: unam superiorem et primariam, prout hec temporalia ordinantur ad corpora nostra, mediantibus quibus ordinantur ad animas; aliam quidem iurisdiccionem habet ecclesia super temporalia immediatam et executoriam, prout ipsa temporalia male utentibus sunt in malum et in dampnacionem animarum*».

[50] Ibíd., p. 161: «*Nam quantumcumque potestas terrena sit per potestatem ecclesiasticam et sub potestate ecclesiastica constituta, ipsa tamen potestas ecclesiastica, nisi sint aliqua specialia propter quod agat, de ipsis temporalibus non debet se intromittere, nec debet in eis appellaciones admitere, nisi propter aliqua specialia*».

[51] Ibíd., p. 166.

imminente[52]. El Papa, de acuerdo con su *potestas ordinata*, observa la ley común en situaciones normales sin intervenir en las cosas temporales. Puede y debe, sin embargo, hacerlo en caso de que suceda en ellas algo que exija su intervención directa en virtud de su *potestas absoluta*, de su *plenitudo potestatis,* en virtud de la radical y consustancial subordinación y dependencia del poder temporal respecto del poder espiritual[53].

¿En qué circunstancias la autoridad eclesiástica intervendrá directamente en los asuntos temporales? ¿En qué situaciones excepcionales la jurisdicción "superior y primaria" de la Iglesia se convertirá en "inmediata y ejecutoria"? Analizará Egidio estas situaciones excepcionales en una serie de capítulos que son en gran parte un comentario sobre los decretos *Novit, Licet y Per Venerabilem* de Inocencio III.

El poder espiritual podrá ejercer su jurisdicción inmediata en los asuntos temporales en "todos aquellos casos en los que éstos puedan ser considerados espirituales"[54]. Podrá y deberá ejercerla "cuando lo espiritual implicado en las cosas temporales es mal gobernado por la espada material"[55]. De entre las diez situaciones o casos excepcionales[56] en los que esto sucede según Egidio, sobresale por su alcance y amplias consecuencias aquel supuesto en el que lo espiritual está implícito, es algo inherente a lo temporal como sucede cuando una disputa, un litigio, un pleito es denunciado como delito: "dado

---

52 Ibíd., p. 164: «*Non ergo generaliter, sed circumspectis certis causis et casu imminente intromittet se immediate de temporalibus iudex ecclesiasticus*».

53 Bertelloni, F., «Sobre las fuentes de la Bula Unam sanctam», *Pensiero Politico Medievale,* II (2004), Pàtron Editore, Bologna, p. 111, «Esta intervención equivale a la crisis del orden institucional de la Iglesia en la que el Papa obra más allá del normal desarrollo de los hechos, del mismo modo como obra Dios cuando interviene más allá de la ley común».

54 Egidio, Ibíd., p.169, «*Cum ergo quaeritur que sunt illa specialia, et qui sunt illi casus in quibus spiritualis potestas se de temporalibus intromittit, dicemus, quod omnibus illis modis quibus temporalia possunt dici spiritualia, spiritualis potestas iurisdiccionem suam in temporalibus exercebit*».

55 Bertelloni, F., «Los fundamentos teóricos de la caducidad del orden jurídico en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano», *Patristica et Mediaevalia*, XXII, 2001, p. 25. Ibíd., «En síntesis, la justificación de la intervención inmediata del poder espiritual en lo temporal descansa en la dimensión espiritual que está implicada o comprometida en lo temporal».

56 Egidio Romano, *o. c.,* p. 189: «*Complete itaque narrati sunt decem casus in quibus ecclesia iurisdiccionem exercet temporalem: quorum tres sumuntur ex parte rerum temporalium, quatuor ex parte potestatis terrene et tres ex parte potestatis ecclesiastice. Aliqui tamen istorum casuum, ut diximus, sunt pregnantes*».

que, en cierto sentido, todo delito y todo pecado mortal puede llamarse espiritual, en cuanto matan nuestro espíritu y nuestra alma, se sigue que el poder espiritual podrá intervenir en litigios concernientes a cualquier cuestión temporal, si dichos litigios se presentan junto con una alegación de delito; pues es competencia del poder espiritual juzgar los pecados mortales y censurar a los cristianos por ello, ya que, de otro modo, Dios no hubiese dicho en el Evangelio de San Mateo, XVIII: "Y si tu hermano peca contra ti, repréndele a solas; y si no te escucha, lleva dos o tres personas contigo; y si no las escucha, cuéntaselo a la Iglesia." Él no hubiese dicho esto si no fuese competencia de la Iglesia reprender a los cristianos por sus pecados mortales. Por tanto, queda claro que esta condición por la que la Iglesia puede ocuparse de asuntos temporales, y por la que se puede apelar a la Iglesia sobre cuestiones temporales, es tan amplia que puede abarcar todos los litigios temporales, ya que dichos litigios pueden conllevar siempre una alegación de delito"[57].

Resaltará Egidio de modo especial aquellos litigios que ponen en peligro la paz internacional[58]: como indica la decretal *Novit* "aunque el Sumo Pontífice puede reprender a cualquier cristiano sobre cualquier pecado mortal, debe hacerlo principalmente cuando el delito o el pecado se opone a la paz y puede

---

[57] Ibíd., pp. 171–172.: «*Tercio res temporalis dicitur esse spiritualis non solum, si sit annexa spiritualibus, sed si spiritualia sunt annexa sibi. Et quia omnia crimina et omnia peccata mortalia possunt dici quid spirituale, quia nostrum spiritum et nostram animam occidunt, consequens est, quod spiritualis potestas se poterit intromittere de questionibus quorumcumque temporalium, si questiones ille deferantur cum denunciacione criminis, quia ad spiritualem potestatem spectat iudicare de quocumque peccato mortali et de hoc corripere quemlibet christianum. Aliter enim non dixisset Deus in evangelio Matthei XVIII: Si autem peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum;* (…) *si autem non te audierit, adhibe tecum unum vel duos;* (…) *quod si non audierit eos, dic ecclesie; quod non dixisset, si ad ecclesiam non spectaret de quolibet peccato mortali corripere quemlibet christianum. Patet ergo, quod ista condicio, per quam potest ecclesia se intromittere de rebus temporalibus et per quam super temporalibus potest ad ecclesiam appellari, est ita lata et ampla, ut omnes questiones quorumcunque temporalium comprehendat, quia semper potest denunciari questio cum crimine*».

[58] Dyson, R. W., *o. c.,* p. XXX: «Ya que la paz es un requisito previo al trabajo espiritual de la Iglesia, ésta tiene la especialmente urgente responsabilidad de intervenir en cualquier disputa secular que ponga en peligro la paz internacional. La Iglesia debe, en otras palabras, actuar como árbitro entre poderes opuestos que no estén sujetos a ningún otro soberano común. Egidio no menciona la guerra entre Eduardo I y Felipe IV, el Hermoso, pero es razonable suponer que lo tuviera en mente».

suscitar la guerra entre los pueblos[59], y debe intervenir especialmente la Iglesia cuando las alianzas de paz fueran firmadas con juramento[60], cuya quiebra es perjurio[61]. Y junto al perjurio, otros delitos eclesiásticos tales como la herejía, la usura y el sacrilegio.

Hemos afirmado que el poder eclesiástico no debía inmiscuirse regularmente en los asuntos temporales. Como indicara el propio Inocencio III, la jurisdicción inmediata de la Iglesia en asuntos temporales tan sólo ocasionalmente, *casualiter*, y tras el examen de ciertas causas, *certis causis inspectis*, debía ser ejercida. Sin embargo, el *casualiter*, el ocasionalmente que en principio parecía limitar las posibilidades de intervención de la Iglesia en los asuntos temporales, puede ser hecho efectivo de tal manera que lo ocasional podría ser más habitual, incluso, que la jurisdicción regular del señor temporal sobre lo temporal[62]: *ratione peccati*, la Iglesia podrá intervenir *de iure* de modo inmediato en cualquier asunto temporal que, en su opinión, afecte a la salud del

---

[59] Egidio Romano, *o. c.,* p. 177: «*Bene ergo dictum est, quod dicitur in illa decretali Novit, quia, et si summus pontifex de quolibet peccato mortali potest corripere quemlibet christianum, propter quod si deferebatur quecumque cuestio de quibuscumque temporalibus cum denunciacione criminis, racione peccati criminalis poterit ecclesia de illa questione se intromittere, precipue tamen hoc debet facere, cum illud criminale peccatum militat contra pacem et potest populorum guerram suscitare*». Esto se evidencia por lo que sucede en las cosas naturales: aunque el cielo coopere para la producción de cualquier efecto, se atribuye especialmente a la virtud celeste actuar para que no quede impedida la concordia, la unidad y la conjunción de los seres inferiores a ella. También el poder eclesiástico puede, y le compete, ante la denuncia de delito, tratar cualquier cuestión temporal, pero conviene que haga esto principalmente cuando el delito es contra la paz por la que los fieles concuerdan y se unen entre ellos.

[60] Dyson, R. W., *o. c.,* p. XXXI. «Aquí, de nuevo, aunque Egidio ostensiblemente comenta el decreto *Novit*, sus palabras se refieren de manera evidente a los sucesos acaecidos en 1296».

[61] Egidio Romano, *o. c.,* p. 178: «*Quod ergo summus pontifex volebat se intromittere de litigio quod erat inter regem Francie et regem Anglie occasione cuiusdam feudi, non agebat hoc racione ipsius feudi secundum se, sed propter triplicem aliam causam: ut prima causa esset, quia illa questio denunciata erat cum peccato criminali; secunda causa esset, quia denunciata erat cum tali peccato criminali, quod erat contra pacem, de qua, ut patuit, precipue ecclesia debet se intromittere; et tercia et postrema causa esset, quia pax illa erat iuramento firmata, et quia fraccio iuramenti est crimen ecclesiasticum*». Basada en esta tercera condición correspondería especialmente a la Iglesia tratar la cuestión.

[62] Ibíd*.,* p. 181: «*Istud casuale vel istud quod exercet in certis casibus est longe amplius, quam sit istud regulare quod habet dominus secularis. Nam istud casuale quasi universale est, cum omnis quaestio et omne litigium habeat hoc casuale annexum, quod potest deferri cum denunciacione criminis*».

alma[63]. Y cualquier asunto temporal, todo asunto temporal afecta en último término a la salud del alma. Toda realidad tiene un fin en cuya consecución radica su sentido, su bien. Y la finalidad, lo que da sentido a las realidades materiales y temporales, aquello a lo que por naturaleza están orientadas, ordenadas y subordinadas es, en definitiva, el bien del alma. Toda realidad temporal está abierta a una dimensión espiritual. Más aún si, como dice Aristóteles[64], la naturaleza es fin, lo temporal se diluye y difumina, se reduce en último término, a lo espiritual. Delinquimos espiritualmente en los asuntos temporales si nos apartamos del imperativo espiritual presente en toda realidad temporal. Para Egidio, en sentido estricto, nada es temporal: todo asunto temporal es, en útimo término, espiritual.

4. LA *PLENITUDO POTESTATIS* PAPAL

La *plenitudo potestatis* del Papa constituye el tercer eje de la estructura conceptual del *De ecclesiastica potestate*. Hemos afirmado que todo dominio legítimo lo es en tanto que sometido a Dios y, por lo tanto, a la Iglesia. Egidio precisará que la subordinación del poder temporal a la Iglesia lo es, en sentido estricto y en definitiva, al Sumo Pontífice, dado que "respecto del poder que hay en la Iglesia, tiene la plenitud de poder"[65].

Existe plenitud de poder "cuando un agente puede sin las causas segundas lo que puede con las causas segundas. Si algún agente no tiene tal poder, se sigue que no tiene plenitud de poder, porque no tiene el poder en el que se contiene todo poder"[66]. De modo absoluto, en sentido estricto, *simpliciter*, sólo en Dios se da esta plenitud de poder, porque sólo en Él radica y está contenido el poder de todos los agentes, porque, Causa Incausada, puede sin las causas segundas lo que puede con las causas segundas.

El poder del Papa, a diferencia del poder del resto de los miembros de la Iglesia, es *sine numero, pondere et mensura*. El Sumo Pontífice es número sin

[63] Ibíd., p.173: «*Sed si agatur de temporalibus, ut sunt in malum et in dampnacionem animarum nostrarum, consequens erit, quod ecclesia habebit super temporalibus iurisdiccionem non solum superiorem et primariam, sed etiam immediatam et executoriam*»

[64] Aristóteles, *Política*, I, 2, 8.

[65] Egidio Romano, *o. c.,* p. 191.

[66] Ibíd., p.190: «*Plenitudo potestatis est in aliquo agente, quando illud agens potest sine causa secunda, quicquid potest cum causa secunda. Quod si agens aliquod non habet tale posse, consequens est, quod non habeat plenum posse, quia non habet posse in quo reservatur omne posse*».

número en cuanto a las ovejas que le han sido encomendadas: le han sido encomendadas todas las ovejas sin distinción, pues dijo el Señor a Pedro "apacienta mis ovejas"[67], no unas determinadas ovejas. Es peso sin límite, pues puede absolver de cualquier pecado y satisfacer por cualquier pena "porque de tal modo puede hacer partícipe del tesoro de la pasión de los mártires y de otros santos, y en especial del tesoro de la Pasión de Cristo, que es un tesoro infinito, que puede satisfacer por toda pena"[68]. Por último, es medida sin medida, *plenitudo potestatis*, poder sin límite dado su carácter de vicario de Cristo en calidad de sucesor y heredero de San Pedro, a quien Cristo encomendó la alimentación de su rebaño y a quien entregó las llaves del Reino de los Cielos[69], pudiendo el Sumo Pontífice afirmar, con plenitud de derecho, "me ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra"[70]. Es evidente que la plenitud de poder del Sumo Pontífice no tiene carácter absoluto como en Dios. Tiene la plenitud de poder en cuanto al poder que ha sido comunicado a la Iglesia y que está en la Iglesia. Pero si hay algún poder que Cristo retuvo para sí y no comunicó a la Iglesia, tal poder no se da en el Sumo Pontífice. En cuanto al poder que hay en la Iglesia, todo poder radica en él, está contenido en el suyo, se reduce al suyo. Fuente del poder que hay en la Iglesia, todo poder en ella ha sido por él conferido y nada condiciona, limita, aumenta o disminuye su propio poder. En términos políticos es, en sentido estricto, soberano, y, utilizando la distinción entre *potestas y auctoritas*, no sólo ejerce el poder sino que es la autoridad que fundamenta o de la que brota todo poder, por lo que corresponde al Sumo Pontífice establecer y dar las leyes a toda la Iglesia.

Autoridad legislativa suprema y, en consecuencia, juez supremo e instancia última por lo que no puede ser juzgado, excepto por Dios: "si el estado del Sumo Pontífice es santísimo y espiritualísimo, y tal espiritualidad consiste en la excelencia de su poder, se ha dicho correctamente que el Sumo Pontífice, siendo la persona más espiritual según su estado y la excelencia de su poder, juzgará todas las cosas y que por nadie podrá ser juzgado, es decir, nadie podrá

[67] San Juan, 21, 7.

[68] Egidio Romano, *o. c.,* p. 208.

[69] Mateo, 16, 18, «Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. A ti te daré las llaves del Reino de los Cielos; y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos».

[70] Mateo, 28, 18.

ser su señor ni siquiera su igual"[71]. Si la potestad espiritual, y en especial la potestad del Sumo Pontífice, se desviara del camino recto, por tan sólo Dios, su Señor, podrá ser juzgada, de acuerdo con la afirmación de Hugo de San Víctor[72].

Estamos ante la traducción en términos de causalidad de lo que hemos denominado *potestas absoluta* del Papa. El Papa, plenitud de poder, es causa primera en su orden. Por esta razón en determinadas situaciones excepcionales, presente el *casus imminens*, puede suspender las instituciones y obrar al margen de ellas de modo análogo a como Dios en virtud de una causa especial actúa realizando el milagro más allá de las leyes por Él dadas. Hemos visto cómo Egidio establecía la derivación y subordinación del poder temporal a la autoridad espiritual sobre los textos del Pseudo Dionisio. Sin embargo, cuando tiene lugar el *casus imminens* y la intervención inmediata del poder espiritual en lo temporal lo que se produce es la neutralización del poder temporal. Desde un punto de vista filosófico, ¿cómo justifica Egidio esta neutralización o anulación del poder temporal? De nuevo con el profesor Bertelloni, diremos que Egidio completa sus recursos teóricos a través del uso tácito de las primeras proposiciones del *Liber de causis*[73]. Estas proposiciones expresan la permanencia de la acción de la causa primera sobre lo causado cuando caduca la

---

[71] Egidio Romano, Ibíd., p. 9: «*Quare si status summi pontificis est sanctissimus et spiritualissimus et talis spiritualitas consistit in eminencia potentie, bene dictum est, quod summus pontifex, existens spiritualissimus secundum statum et secundum eminenciam potentie, omnia iudicat, idest omnibus dominatur et ipse a nemine poterit iudicari, idest nemo poterit sibi dominari nec eciam equari*»

[72] Hugo de San Victor, *o. c.,* II, 2, 4. Citado por Egidio Romano, *o. c.,* p. 17.

[73] *Liber de Causis,* Anónimo, Edición de Rafael Águila Ruiz, Universidad del País Vasco, 2001, p. 69: 1– Toda causa primera influye más sobre su causado que la causa universal segunda. 2– En consecuencia, cuando la causa universal segunda aparta su virtud de una cosa, la causa universal primera no retira de ella su virtud. 3– Y ello es así porque la causa universal primera actúa sobre el causado de la causa segunda antes de que actúe sobre él la causa universal segunda, que la sigue. 4– Por consiguiente, cuando la causa segunda, que sigue, actúa el causado, no excluye de él la acción de la causa primera, que es superior a la misma. 5– Y, cuando la causa segunda se separa del causado, que la sigue, no se separa de él la primera, que es superior a la misma, ya que es causa de él". Egidio Romano, Ibíd., p. 151: «*Unde et omnes aliae virtudes sunt pendentes per virtutem primam et sunt derivate a virtute prima. Ideo dicitur in decima sexta proposicione De Causis quod omnes virtutes sunt pendentes per infinitum primum, quod est virtus virtutum*». Texto ya utilizado por Bartolomé de Lucas, según Gilson, *o. c.,* p. 560.

acción intermedia de las causas segundas[74] y servirán de base para dar firmeza conceptual al poder absoluto del Papa en la Iglesia y su capacidad de actuar al margen de instituciones intermedias a modo y semejanza del poder de Dios en quien reside, *simpliciter,* la *plenitudo potestatis.* El Papa puede actuar "como único intermediario necesario entre Dios y los hombres, así como la Causa Primera puede producir sus efectos sin recurrir a intermediarios. Reducido al rol de causa segunda, el rey o el Emperador no es más que un instrumento, no necesario, del poder religioso"[75].

5. A MODO DE SÍNTESIS

A la cuestión de si un rey es o no es soberano dentro de su propio reino, planteada una vez más en febrero de 1296 por la bula *Clericis laicos* del Papa Bonifacio VIII al prohibir bajo pena de excomunión al clero pagar y al lego recaudar impuestos sin el permiso Papal sobre las propiedades de la Iglesia y de los clérigos, la respuesta, según Egidio, es un no rotundo[76]. ¿Cómo y por qué alcanza Egidio tal conclusión?

El dato revelado nos manifiesta la existencia de dos poderes, el temporal y el espiritual, y afirma la plenitud de poder de quien en la Iglesia concentra todo el poder, el Papa. Y junto al dato revelado existen razones que muestran que es conveniente la existencia del poder temporal: para que el poder espiritual pueda dedicarse con mayor atención a lo que constituye su función indelegable, el cuidado de los asuntos espirituales, y, sobre todo, para que la dignidad del gobierno de la Iglesia sea compartida por el laicado. El poder temporal no es, por lo tanto, superfluo. Su existencia no se debe a la carencia o falta de poder en la espada espiritual, sino a la conveniencia para el conjunto de la Iglesia de ejercer un determinado poder, el poder sobre lo temporal, de un modo determinado entre los posibles, por el poder temporal y no por el poder espiritual.

Carácter universal del poder espiritual y legitimidad del poder temporal sobre lo temporal: dos poderes actuando simultáneamente sobre el mismo

---

[74] Bertelloni, F., «Sobre las fuentes de la Bula Unam sanctam», en *Pensiero Politico Medievale,* II (2004), Pàtron Editore, Bologna, p.112.

[75] Libera, A. de, *o. c.,* p. 456.

[76] Así finaliza la introducción de Dyson, R. W., Traducción, introd. y notas, *Giles of Rome, On ecclesiastical power,* The Boydell Press, Dover, 1986, p. XXIII.

objeto. ¿Qué significado tiene la existencia del poder temporal una vez afirmada la *plenitudo potestatis* Papal? ¿Qué sentido tiene la existencia del poder temporal si el poder espiritual se extiende y alcanza todas las cosas? ¿Por qué dos poderes si uno lo puede todo? Un solo objetivo dirige el texto del *De ecclesiastica potestate*: determinar la naturaleza y relación entre ambos poderes.

Egidio resolverá esta paradoja, mostrará la compatibilidad de ambos poderes afirmando que la jurisdicción del poder espiritual sobre los asuntos temporales es universal, superior y primaria, mientras que la del poder temporal sobre esta misma realidad es particular, inferior e inmediata o ejecutoria. Esta doble dependencia posibilita una situación ordinaria de cogobierno. Sin embargo, la autolimitación de quien es fuente y origen de todo poder, la *potestas ordinata* del Papa, y el ejercicio ordinario del poder temporal por el príncipe, no anulan la esencial y radical dependencia de los asuntos temporales respecto del poder espiritual ni eximen a éste de su inalienable cuidado y atención a la dimensión espiritual presente en lo temporal. Por ello, en casos excepcionales, cuando el ejercicio incorrecto del poder temporal daña nuestra alma, la jurisdicción universal, superior y primaria de la Iglesia sobre las realidades temporales podrá convertirse en inmediata y ejecutoria. El Papa, en virtud de su *plenitudo potestatis*, podrá intervenir soberanamente en los asuntos temporales, suspender las instituciones por él mismo creadas, hacer sin las causas segundas lo que ordinariamente hace con las causas segundas, a modo y semejanza de Dios, de quien es su vicario, cuando opera un milagro suspendiendo o neutralizando el curso natural de las causas segundas. Como hemos indicado, las primeras proposiciones del *Liber de causis* sustentarán la estructura conceptual justificativa de la presencia y acción de la causa primera, ausentes las causas segundas, de la autoridad del Papa por encima, antes y más allá de cualquier institución, incluidos los poderes temporales.

¿Qué nos queda de la distinción o, incluso, separación de ambos poderes? Pueden darse diferentes interpretaciones de la *Epístola* del Papa Gelasio I al Emperador Anastasio I. Cabe la posibilidad, en este marco, de defender la autonomía e independencia del poder real *in temporalibus* aduciendo la procedencia y dependencia simultánea de ambos poderes de Dios. Difícilmente, sin embargo, podremos decir que se trata de una lectura entre las posibles del citado texto la de quienes, como Egidio, afirman categóricamente no sólo que todo poder procede de Dios sino que todo poder procede de Dios a través de la Iglesia y que tan sólo existe dominio justo en y por la Iglesia. En Egidio no existe en sentido estricto lo temporal y lo espiritual como dos esferas o

realidades esencialmente distintas porque no existe acción ni realidad alguna indiferente o neutra respecto de la salvación del ser humano. Todo asunto temporal afecta a la salud del alma. Lo que en último término define a toda realidad por muy temporal que pueda parecer es algo no temporal, es su carácter positivo o negativo respecto de la salvación del hombre cuyo cuidado corresponde de modo inalienable al poder espiritual, a la Iglesia y por ello el uso de los bienes materiales y del poder temporal estará regulado por imperativos espirituales. Y si lo temporal queda reducido a su dimensión espiritual, difícilmemte podremos seguir hablando de dos poderes a no ser que con este término hagamos referencia tan sólo a los posibles sujetos que ejercen el poder.

En consecuencia, no existe asunto, según Egidio, que no pueda ser en definitiva objeto de la consideración Papal. Desaparece de este modo el más mínimo atisbo de autonomía del poder temporal en el ejercicio de sus funciones. La ejecución de un determinado poder podrá tener como sujeto al príncipe, pero siempre será un poder delegado, derivado, un *ius utendi.* La autoridad radica en quien delega y el hecho de la delegación y la existencia del delegado en nada la disminuye. Quien ejerce un poder por delegación no es sujeto en sentido estricto de ese poder, aunque lo ejerza. Al margen o en contra de quien delega no existe *de iure* poder en el delegado. Corresponderá siempre al poder espiritual, por lo tanto, decidir cuándo, dónde y cómo hay que intervenir. La teoría gelasiana de la independencia de los dos poderes se reduce a una venerable tradición alejada de su sentido originario. "En el dualismo de Gelasio I (…) no existe el problema de una autoridad temporal directa o indirecta del Papa sobre el Emperador. Para que se sostenga la tesis de una autoridad temporal directa o indirecta del Papa sobre el Emperador, antes será necesario que la Ciudad de Dios se identifique prácticamente con la Iglesia (…), y será preciso, además, que lo temporal se conciba como incorporado a lo espiritual, el Estado a la Iglesia. A partir de este momento, la Iglesia podrá reivindicar sus derechos sobre lo temporal"[77]. Y este proceso de absorción de la Ciudad terrena y del Imperio por la Ciudad de Dios y por la Iglesia es el que se inicia a partir de San Gregorio Magno, o con anterioridad según algunos autores, y cuya justificación doctrinal se explicitará y desarrollará en el siglo XII, entre otros, por San Bernardo o Hugo de San Víctor, ampliamente citados por Egidio. Desde la plenitud de poder del Sumo Pontífice en la Iglesia e identificadas Iglesia y sociedad quedará

---

[77] Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media,* Gredos, Madrid, 1965, p. 168.

justificado, *de iure*, el dominio papal sobre el mundo. El *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano culmina, de este modo, un proceso que va desde la distinción entre ambos poderes en el siglo V, distinción compatible con la afirmación de una mayor dignidad del poder espiritual, a la confusión de lo temporal y de lo espiritual, a la disolución de lo temporal en lo espiritual, a la reducción de lo temporal a lo espiritual[78].

En definitiva, según Egidio, si por *auctoritas* entendemos soberanía, fuente de derecho y por *potestas* su ejecución, dos son las espadas, dos los poderes: aunque delegado, existe el poder temporal y es conveniente que exista; su consistencia, sin embargo, es adjetiva, carece de sustantividad como acontece en toda realidad delegada al margen de quien delega. Por ello, dos poderes pero una sola autoridad, soberanía o plenitud de poder: la autoridad, soberanía y plenitud de poder del Sumo Pontífice.

---

[78] Bertelloni, F., «Sobre las fuentes de la Bula Unam sanctam», en *Pensiero Politico Medievale,* II (2004), Pàtron Editore, Bologna, p.126, «Después del *De ecclesiastica potestate* de Egidio, la expresión *plenitudo potestatis* sólo podía significar la *reductio* total del poder temporal al espiritual y la consecuente transformación del poder temporal en un simple modo accidental del ejercicio del absoluto poder Papal. Esa reducción total del poder temporal al espiritual implicaba la eliminación de toda entidad ontológica del poder temporal y la consiguiente anulación de su carácter de poder legítimo y diferente del poder espiritual».

EL FUNDAMENTO DEL PODER EN MARSILIO DE PADUA

Bernardo Bayona Aznar
Universidad de Zaragoza

La rotundidad de las tesis de Marsilio de Padua llama aún la atención al lector de hoy y su obra, directa e íntegramente política, sigue siendo objeto de controversia[1]. Considerado precursor de las teorías democráticas modernas, los defensores de la medievalidad de sus ideas[2] han aducido valiosos argumentos contra las actualizaciones apresuradas y han ayudado a contextualizar mejor su obra y a tener una visión más coherente de ella[3]. Pero la correcta inserción de Marsilio en los problemas y en el lenguaje del mundo medieval no elimina la originalidad de la perspectiva que adoptó, ni quita valor a la solución que plasmó en una teoría política excepcional[4].

También hay serias discrepancias sobre el significado ideológico de *El Defensor de la paz*. Frente a las lecturas democráticas que priorizan la idea de soberanía popular (Labanca, Scholz, Battaglia, Ullmann), o hacen depender las ideas de Marsilio de las instituciones republicanas de las ciudades del *trecento* (Gewirth, Skinner, Hyde, Rubinstein), están las de quienes rechazan que la soberanía popular sea el núcleo de la obra (Segall, Condren), la interpretan como expresión de una visión monárquica e imperial, anacrónica ya para

[1] Véase Bayona, B. «El periplo de la teoría política de Marsilio de Padua en la historiografía moderna», en *Revista de Estudios Políticos*, 136 (2007), pp. 113–53; Ancona, E., *Marsilio da Padova*, Padova, CEDAM, 2007, pp. 95–104; Nederman, C., «Marsiglio of Padua Studies Today and Tomorrow», en Moreno–Riaño, G. (ed.), *The World of Marsilius of Padua*, *The Life and Thought of a Medieval Political Thinker*, Brepols, Turnhout, 2007, pp. 11–28.

[2] Véase Lewis, E., «The 'positivism' of Marsiglio of Padua», *Speculum,* 38 (1963), pp. 541–82; Quillet, J., *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970; Garnett, G., *Marsilius of Padua and 'The truth of History'*, New York, Oxford University Press, 2006.

[3] Véase Pincin, C., *Marsilio*, Torino, Giappichelli, 1967; Dolcini, C., *Introduzione a Marsilio da Padova,* Laterza, Roma–Bari, 1995; Bayona, B., *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del poder?,* Madrid / Zaragoza, Biblioteca Nueva–Prensas Universitarias, 2007.

[4] Piaia, crítico con las versiones «modernizadoras» o «actualizantes» de Marsilio, reconoce que sus doctrinas «no se pueden resolver, *sic et simpliciter*, en la tradición medieval», Piaia, G., *Marsilio e dintorni*, Padova, Antenore, 1999, p. 54; y que sigue siendo «un autor–clave en el proceso de transformación de las ideas eclesiológicas y filosófico–políticas que marcan la llegada de la era moderna»; Ibíd., p. 106.

su tiempo (Kölmel, Quillet, Garnett); o consideran al paduano un pensador absolutista (Leo Strauss), incluso un ideólogo del totalitarismo (Galvâo de Sousa, Barani, Poppi).

Para comprender el pensamiento marsiliano hay que acercarse al texto en sí mismo, sin afán de asimilarlo a doctrinas o principios filosóficos prefijados. Por supuesto, sin categorías que tardarían siglos en crearse, para realidades políticas muy distintas de las que él conoció. Pero también, sin adscribirlo en sentido estricto al racionalismo aristotélico o al voluntarismo nominalista[5].

1. FILÓSOFO DEL PODER

Se ha tendido a ver en Marsilio un ideólogo más que un filósofo; un prototipo del intelectual al servicio del poder, que emplea las ideas como medios para lograr objetivos políticos. Lagarde sentenció: «no es un filósofo nato, ni un metafísico de profesión o por gusto»[6], y el Congreso del VII Centenario, celebrado en Padua en 1980, resaltó el componente ideológico de su obra[7]. Piaia cree que «la verdadera novedad» radica en situar su reflexión en la dinámica concreta de los poderes, rompiendo la cadena que ligaba el ejercicio de la autoridad en la sociedad cristiana a principios teológicos y morales[8]; y que su «extremismo» no está en la agresividad con que polemiza, ni en el sometimiento del clero al poder civil, que tenía precedentes en el cesaropapismo bizantino y en los Emperadores Hohenstaufen, sino en la «masiva

---

[5] Véase Bayona, B., «La incongruencia de la denominación averroísmo político», en *Maimónides y el pensamiento medieval*, IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Universidad de Córdoba, 2007, pp. 329–40; Ibíd. «Precisiones sobre la interpretación nominalista de la *civitas* en Marsilio de Padua», *Revista española de Filosofía medieval*, 11 (2004), pp. 287–98.

[6] Lagarde, G., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, III. Le Defensor Pacis*, Louvain–Paris, 1970, p. 53.

[7] Grignaschi, M., «L'Ideologia marsiliana si spiega con l'adesione dell'Autore all'uno o all'altro dei grandi sistemi filosofici dell'inizio del Trecento?», en *Medioevo,* 5 (1979), p. 220; Carr, D., «The Prince and the City: Ideology and Reality in the Thought of Marsilius of Padua», Ibíd., pp. 279–91; Gentile, F., «Marsilio e l'origine dell'ideologia», Ibíd., pp. 293–301. Una reseña del Congreso concluía: «Marsilio no es propiamente un filósofo, sino un político: su opción no es teorética, sino práctica», Barani, F., «A proposito del Convegno su Marsilio da Padova nel VII centenario della sua nascita», en *Archivio Giuridico*, 204 (1979), pp. 563–4. Y, al poco: Gentile, F., «Sulla struttura ideologica della dottrina politica di Marsilio da Padova», en *Diritto, persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orio Giacchi*, Milano, Vita e Pensiero, 1984, pp. 558–64.

[8] Piaia, G., «Marsilio da Padova, Guglielmo Amidani e l'idea di sovranità popolare», *o. c.,* p. 111.

ideologización del sistema filosófico–político aristotélico, que aplica a un preciso problema político»[9].

Como otros clásicos del pensamiento político, Marsilio es un «teórico del conflicto». Su realidad política era la batalla entre el poder civil y el poder religioso. El *Defensor pacis* se inserta en la confrontación, a principios del siglo XIV, entre los partidarios del Emperador y los del poder del Papa. Marsilio dedica la obra al Emperador Luis de Baviera[10], excomulgado y en guerra con el Papa, y critica la bula *Unam sanctam,* de Bonifacio VIII (*DP,* I.xix.10; II.xx.8; xxi.9–13; xxii.1 y 20; xxiv.*1*8), escrita en 1302 como culminación de la abundante literatura sobre la naturaleza del poder religioso y del poder temporal surgida a causa del enfrentamiento del Papa con los defensores de la autonomía del rey de Francia[11].

Condren sugiere[12] que el paduano mantuvo deliberadamente una «*elliptical ambiguity*» teórica para combatir al Papado y que su obra sería como un «espejo», en el que cada uno podría ver reflejada su propia película; pues lo mismo se vale de conceptos propios de los *comuni* italianos, que adopta una idea de pueblo o de príncipe más cercana al régimen de la señoría[13] y de la tradición romanista, al tiempo que elogia a los reyes de Francia por su resistencia al Papado[14]. Escrito al servicio de un objetivo exclusivamente polémico y lleno de ambigüedades doctrinales, sería un texto tan vacío de sustantividad y tan

---

[9] Ibíd., «"Antiqui", "moderni" e "via moderna"» in Marsilio da Padova», *o. c.,* p. 76.

[10] *Marsilius von Padua. Defensor Pacis,* R. Scholz (ed.), R., Hannover–Leipzig, Hahnsche Buchhandlung, 1932, I.i.6. La edición latina se cita con las iniciales, seguidas de la *Dictio*, capítulo y apartado, la 'S' inicial del editor y la página: *DP* I.i.6, S 8. La traducción es propia.

[11] Véase B. Bayona, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Madrid, Tecnos, 2009. En particular el cap. iii, pp. 85–114.

[12] Condren, C., «Marsilius of Padua's Argument from Authority. A Survey of its Significance in the "Defensor Pacis"», en *Political Theory*, 5 (1977), pp. 205–218; y «Democracy and the "Defensor Pacis"», en *ll Pensiero Político*, 8 (1980), pp. 301–316. Recogidos en Ibíd., *Status and Appraisal of Classic Texts,* Princenton University Press, 1985.

[13] Marsilio fue embajador de Cangrande de la Escala y Mateo Visconti. Véase Piaia, G., «The Shadow of Antenor. On relationship between the *Defensor Pacis* and the institutions of the city of Padua», en *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters*, M. Kaufhold (ed.), Leiden and Boston, 2004, pp. 33–39.

[14] Cuando empieza a escribir en París el *Defensor pacis*, evoca con admiración a Felipe IV de Francia (*DP* I.xix.10; II.xxi.9) y lo toma como modelo de control de los nombramientos y bienes eclesiásticos (*DP* II.xxvii.*17*). Sin embargo, al terminarlo, en 1324, se lo dedicó al Emperador (*DP* I.i.*6*).

susceptible de múltiples interpretaciones, que «no es una obra de filosofía política»[15].

La afirmación es excesiva y *El defensor* no es un texto infinitamente elástico, por el hecho de que no pueda ser identificado con un marco institucional o territorial concreto. Condren alega el uso equívoco o vago de términos básicos, como *regnum* (del que da cuatro definiciones), *princeps*, o la expresión *pars valentior*. Pero Marsilio defendió el uso unívoco de los términos y se propuso elaborar un *corpus* de definiciones políticas, con contenido filosófico real, como paso necesario para desenmascarar los sofismas del adversario: «Antes de entrar en la discusión de los temas propuestos, a fin de evitar que en las opiniones que vamos a exponer surja ambigüedad o confusión a causa de la multiplicidad de términos que usaremos en las cuestiones principales, distingamos el significado de los mismos» (*DP* II.II.1). Insiste a menudo en la definición exacta de los términos que tenían diferentes acepciones (*lex*, *ecclesia*, *judex* o *sacerdotium*…) y aboga por una exégesis literal de los textos bíblicos, frente a las «imaginarias y extrañas interpretaciones de algunos» (*DP* II.I.3), para sustraerlos de la manipulación que la doctrina Papal hacía con el juego *sofistico* de las analogías y la terminología *equívoca*[16]. Por tanto, no se puede reducir el *Defensor pacis* a una pura operación propagandística, carente de categorías filosóficas estables. Al contrario, cada concepto y cada argumento se integran en una teoría política, compleja y altamente desarrollada, sobre la legitimidad del poder: los conceptos y argumentos que emplea no son mixtificaciones ideológicas, sino que tienen coherencia teórica y guardan un compromiso con ideas filosóficas, que no son inagotablemente maleables en función de las conveniencias polémicas.

Esta obra ha mantenido una actualidad teórica y política tan intensa, por la misma razón por la que fue rechazada furibundamente por el poder eclesiástico de su época: por la permanente actualidad del problema que plantea, el del fundamento del poder. Su originalidad y su valor consisten en ser *scientia*

---

[15] Condren, C., *The Status and Appraisal of Classic Texts*, *o. c.,* p. 189. Una crítica de esta tesis: Nederman, C.J., *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's «Defensor Pacis»*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1995, pp. 19–23.

[16] *DP* I.I.3–4; II.XXIII.2; II.XXV.17; II.XXIX.7. Véase Vasoli, C., «Introduzione», en *Il Difensore della pace,* Torino, Unione Tipografico–Editrice Torinese, 1975, p. 25; Gewirth, A., *The Defender of Peace,* vol. I: *Marsilius of Padua and the Medieval Political Philosophy*, London, Mc Millan, 1951, pp. 46–47; Bayona, B., «Las expresiones de poder en el vocabulario de Marsilio de Padua», en *Res publica*, 16 (2006), pp. 7–36.

civilis sobre la naturaleza desnuda del poder, sobre el carácter coactivo de su ejercicio y sobre su correcta ubicación en la comunidad[17]. Al pensar la legitimidad y la soberanía del legislador, Marsilio dio al poder un nuevo fundamento, sólo racional y humano, es decir, laico. Por primera vez, un autor cristiano explica el fin exclusivamente mundano del Estado y presenta una doctrina coherente y rigurosa del poder, una teoría de la autonomía y de la perfección intrínseca de la política, a partir de la lógica unificadora del poder político y rompiendo con la tradicional doctrina, que concebía la relación de la Iglesia con el reino como relación entre dos poderes.

El núcleo es la indivisibilidad de la soberanía: la unidad indisoluble y la autonomía del «poder numéricamente uno» (*DP* I.xi.1–3), «no por razón de alguna forma natural», sino que los muchos ciudadanos que forman el pueblo «se dicen y son en verdad uno, con respecto al gobierno en el que se ordenan y por el cual son gobernados» (*DP* I.xi.11, S 119). La *civitas,* o el reino, no sólo debe afirmar su independencia de todo principio externo, sino que todas las partes de la comunidad y las diferentes funciones sociales deben ser reguladas y juzgadas en relación al principio unitario del poder: «el gobierno, por medio de su acción según la ley y la autoridad a él otorgada, es la regla y la medida de todo acto civil» (*DP* I.xviii.2). Desde una perspectiva racional, Marsilio afirma la autoridad única del Estado en todos los campos de la vida social, incluido el religioso, y la autonomía para gobernar unida la *civitas*, sin ser condicionada por otras instancias, como la jerarquía eclesiástica, ni por presuntas leyes que no lo son, como las decretales pontificias (*DP* II.ii.7; II.xxiii.13; II.xxv.15).

2. LA DEFENSA DE LA PAZ CONTRA LA DOCTRINA DEL SUMO PODER PONTIFICIO

El gobierno debe garantizar la paz, que es la razón de ser de la *civitas*, porque de la paz depende el progreso de los pueblos y la seguridad de las naciones y, sin ella, nadie puede vivir una vida digna, ni tiene asegurado vivir[18]. Cuando el poder se divide, no hay paz, pues donde hay más de un gobernante, o no se someten todos a uno supremo, «falla el juicio, el mandato y la ejecución de lo que es útil

---

[17] Véase Canning, J., «The Role of Power in the Political Thought of Marsilius of Padua», *History of Political Thought*, XX, 1 (1999), pp. 21–34; e Ibíd., «Power and Powerlessness in the Political Thought of Marsilius of Padua», in G. Moreno–Riano (ed.), *o. c.,* pp. 211–226.

[18] *DP* I.i.1. Sobre la idea de paz más política que moral, véase Bayona, B., «La paz en la obra de Marsilio de Padua», en *Contrastes*, vol. XI (2006), pp. 45–63.

y justo», «las injusticias quedan impunes», «los hombres luchan entre sí» y llega, finalmente, «la ruina de la ciudad», «desgracia que hay que evitar a todo trance» acabando con «la pluralidad de gobiernos» que la causa (*DP* I.XVII.3).

El origen de la endémica guerra civil en Italia es el poder que el Papa ejerce y justifica con la doctrina de la *plenitudo potestatis*.[19] Ésta es la «causa singular y muy oculta», que se «introduce subrepticiamente en todas las ciudades y reinos» (*DP* I.I.3). Y Marsilio se propone «desvelarla»: quitar «el velo que oculta» esa raíz de los males sociales que azotan el país; para «eliminarla» de todos los reinos y ciudades, y que «los gobernantes diligentes puedan vivir más seguros y los súbditos en paz» (*DP* I.I.7, S 8).

La Iª Parte acaba diciendo que «la causa singular, que quita paz y trae la discordia a la ciudad o reino, es la doctrina *non recta*» de la *plenitudo potestatis* que los Papas dicen haber recIbído de Cristo a fin de justificar su «perversa apetencia del gobierno (*perversa affeccio principatus*)» (*DP* I.XIX.12, S 135). Al final de la IIª, cree haber aclarado que el supremo poder que, por indolencia, se les ha permitido ejercer a los obispos romanos en asuntos civiles es la *causa singular y muy oculta*, que amenaza sin cesar la *paz de los regímenes civiles,* por ser sumamente contagiosa si no se le para los pies (*DP* II.XXVI.19). Y concluye en la IIIª: «la causa de la discordia y la intranquilidad en reinos y ciudades es la idea, el deseo y el empeño con que el Obispo de Roma y su corte de clérigos tienden a apoderarse de los principados y a detentar bienes temporales», en especial, la exigencia «para sí del supremo poder, en virtud de la *plenitudo potestatis* que, dice, le habría concedido Cristo en la persona de San Pedro» (*DP* III.I).

El texto no es meramente teórico, sino que se presenta él mismo como acción política, como un instrumento para «eliminar de los reinos la antedicha peste y causa sofística, y cerrarle el paso a otros reinos y comunidades políticas» (*DP* III.I). Y, en el capítulo final, cuando justifica el título de la obra, llama a los gobiernos a imponerse al Papado; y a la «multitud sometida» y a los ciudadanos «individuales», a que se resistan al poder clerical, respeten las leyes y apoyen firmemente a los gobernantes en la tarea de garantizar la paz (*DP* III.III). Por ello, cada paso se subordina estructuralmente a ese objetivo; y cada argumento, pese a tener consistencia teórica por sí mismo, muestra sus «incisivos dientes»[20].

---

[19] Sobre la formulación y el peso de esta doctrina en su tiempo, véase Bayona, B. *El origen del Estado laico… o. c.,* pp. 39–84.

[20] Sobre los «*theoretical prongs*» y el uso de *ius*, *dominium* y *status*, véase Moreno–Riano, G., «Hierarchy, Ambiguity, and Via Media in Marsilius of Padua's *Defensor pacis*», en Ibíd., (ed.),

Acabar con el poder del Papado para garantizar la paz requiere fundar racionalmente el poder y demostrar que el sacerdocio cristiano es una misión espiritual, que excluye de raíz todo poder temporal. La Iª Parte del *Defensor pacis* analiza el poder desde la razón y lo asienta sobre bases sólo laicas. Y la IIª Parte, de marcado carácter teológico, despolitiza el sacerdocio y lo desautoriza para legislar a partir de las Sagradas Escrituras. Por lo tanto, la hierocracia es contraria a la revelación divina, además ser contradictoria con la razón humana que fundamenta el orden civil. Si la Iª Parte aspira «demostrar esa tesis por los métodos seguros descubiertos por el ingenio humano, con proposiciones ciertas, que sean evidentes a cualquier mente», la IIª pretende «confirmarlo con los testimonios de la verdad eterna» y otras autoridades de fe. Las dos Partes se complementan y en la IIª abundan las remisiones a tesis probadas racionalmente en la anterior[21], de modo que las verdades de la Escritura, expuestas en la IIª Parte, están en armonía con las conclusiones de la *scientia civilis* razonadas en la Iª. No establece cada Parte un tipo de verdad diferente[22], sino que ambas muestran la misma verdad: sólo hay un poder y no es sacerdotal.

En suma, la distinción de planos y la diferencia de método obedecen al plan diseñado para desmontar la doctrina del poder Papal, tanto por medio de la razón como por la revelación: las dos vías llevan al carácter ilegítimo del poder ejercido por el sacerdocio, pues el tratado se propone dejar sin argumentos a la teocracia Papal, sea desde la luz natural dando fundamento *científico* al poder, sea desde la teología desvinculando el sacerdocio cristiano del poder.

3. EL *REGNUM* BIEN CONSTITUIDO O LA *CIVITAS* COMO FRUTO DEL CONSENSO

Marsilio escribe para eliminar el poder clerical en el *imperium Romanum* y en las «*reliquas omnes civitates et regna* en que se infiltra», porque ve en el poder del Papa la causa de la depravación (*prava dispositio*) del *régimen civil*, como el virus que infecta el cuerpo del animal y lo enferma hasta destruirlo (*DP* I.I.3, S 4).

---

o. c., pp. 249–269.

[21] La IIª Parte remite muchas veces a la Iª; los capítulos más aludidos son: la ley (X), el legislador humano (XII y XIII), la fuente del poder (XV) y la unidad de la *civitas* (XVII). También hay muchas remisiones a ellos en el *Defensor minor,* véase Bayona, B. y P. Roche, *Sobre el poder del Imperio y del Papa,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 29–32.

[22] No cabe pensar que la obra defiende dos verdades distintas, una racional y otra revelada, debido al influjo averroísta; véase Bayona, B. «La incongruencia de la denominación averroísmo político», *o. c.*

El problema atañe a todo gobierno y se refiere a «todas las ciudades y reinos». Por ello, expone una filosofía de validez general, que trasciende la forma de un régimen político concreto. Tanto *civitas* como *regnum* –que identifica: «*civitas seu regnum*»– se refieren a la *politeia* aristotélica o constitución. Por ello, «el reino no difiere de *civitas* en cuanto especie política, sino por el tamaño», porque un reino puede contener varias ciudades y provincias (*DP* I.III.2). Así que *civitas* es un concepto político general y no designa un tipo de ciudad particular, ni la ciudad griega, ni el *Comune* italiano medieval. Es una categoría abstracta, intercambiable por *communitas civilis*.

1. En el vocabulario medieval *regnum* es el término más propio para la sociedad política e indica el grado superior de comunidad, o la ordenación de una multitud al bien común[23]. Es también el primer sustantivo que sale en el *Defensor Pacis,* en una cita de Casiodoro: «Todo reino debe desear la paz» (*DP* I.I.1, S 1) y *regnum* se repite en el primer capítulo sin aludir a la forma monárquica de gobierno, sino identificado con *civitas*, *regimen civile* y *civilitas*: habla de los daños que la guerra trae «a todo *civili regimine seu regno*» (*DP* I.I.2, S 3); de la enfermedad del régimen civil, contagiosa y dispuesta a introducirse «en las demás ciudades y reinos» (*DP* I.I.3, S 5); de la amenaza para los reinos y todas las comunidades el sofisma de la doctrina pontificia (*DP* I.I.4, S 6), que debe ser eliminada «*a regnis seu civilitatibus omnibus*» (*DP* I.I.7, S 9).

En general, Marsilio usa *regna* en plural, cuando denuncia la pretensión Papal de extender su dominio sobre las diversas provincias y reinos por medio de la fuerza y se opone a que *todos los reinos* deban someterse a la jurisdicción eclesiástica, como quiere la doctrina de la *plenitudo potestatis*[24]. Pero cada reino tiene que ser «numéricamente uno», es decir, debe tener un único gobierno, «para estar ordenado rectamente» (*DP* I.XVII.2), aunque no sea monárquica su forma de gobierno. Y en los casos en que *regnum* tiene sentido territorial concreto, alude a la sedición o ruptura de la necesaria unidad de gobierno[25].

---

[23] «*Regimen multitudinis perfecte ad commune bonum ordinatum ab uno*», Juan de París, *De potestate regia et Papale*, en Leclerq, J., *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII siècle*, Paris, Vrin, 1942, p. 176.

[24] *DP* I.I.3–4, 7, S 5–6, 9; *DP* II.XX.8, S 397; II.XXI.11, 13, S 414, 416; II.XXIV.14, S 462; II.XXVI.15, S 507.

[25] Así, dice que en el *regnum Ytalicum* o *regnum Ytalicorum* no hay paz (*DP* I.XIX.4, 11–12, S 127, 134–35; *DP* II.XXIII.11, S 449; II.XXV.9, S 476; II.XXVI.19, S 515); las provincias que forman el *Regnum Romanorum* no tienen la unidad de gobierno necesaria para la paz (*DP*

A fin de «aclarar qué sea tranquilidad o intranquilidad *regni vel civitatis*», distingue cuatro significados de *regnum* (*DP* I.II.2, S 10–11). El primer significado entiende por reino «las ciudades o provincias comprendidas bajo un mismo régimen; según esta acepción, el reino no difiere de *civitas* en cuanto a la forma política (*in policie specie*), sino más bien en cuanto a la cantidad»: integra bajo un mismo gobierno lo que constituye un reino, al margen de que lo compongan una, pocas o muchas ciudades y provincias. El segundo significado de *regnum* atiende al aspecto cualitativo de la forma de gobierno y designa «*speciem quandam policie seu regiminis temperatis*», que «lo mismo puede darse en una única *civitas* que en muchas»; aquí no basta la unidad de gobierno, tenga la forma constitucional que tenga, sino que sólo es *reino* el régimen *templado*, con una constitución moderada o bien instituida. El significado habitual es el tercero, que «reúne» los anteriores y designa el gobierno bien instituido sobre ciudades y provincias materialmente diferentes, como se dice del reino de Francia o del Imperio. Pero el significado que le va a dar en adelante es el cuarto, el mismo que en la cita de Casiodoro: *regnum* consiste en «*commune quiddam* a toda especie de régimen templado, sea en una o en muchas ciudades (*sive in unica civitate sive in pluribus civitatibus*)». «Algo común» iguala a los gobiernos *templados* y los convierte en *regnum*.

Por tanto, asocia *regnum* con *regimen temperatum,* del cual la monarquía es sólo una especie. Entiende por *regnum* régimen bien instituido, una comunidad con gobierno bien constituido. En consecuencia, puede darse un reino bajo diferentes formas políticas (también aristocráticas o republicanas) y en comunidades de diferente tamaño, incluso en ciudades. El reino designa el régimen civil en el que se dan los elementos constitutivos de gobierno templado o recto; y las monarquías templadas son reinos en este sentido, en tanto que son regímenes civiles, porque el *regimen temperatum* es *civile*.

Además, *regnum* implica *civilitas*, que emplea con el significado de gobierno regulado por ley o *politeia.* De hecho, escribe *civilitas seu politeia* en pasajes básicos de la teoría (*DP* I.XIII.4, S 73; I.XVI.19, S 106) y en el *Defensor minor:* «Sería imposible e intolerable para *politiae seu civilitati* que hubiera varios legisladores o autoridades»[26]. También dice *civilitates et regna* en plural (*DP* I.I.3, S 5; I.I.7, S 9; II.XXVI.3, S 515), igual que *civitates et regna*. Y, al final del libro, *civilitas* se

---

I.XVII.9); e identifica Reino e Imperio, cuando el Papa se entromete en el «*regno sive imperio Romanorum*» (*DP* II. XXI.13, S 416).

[26] *Defensor minor*, II.5, en *Marsile de Padoue. Œuvres Mineures,* C. Jeudy y J. Quillet (eds.), Paris, CNRS, 1979, p. 180; trad. en Bayona, B. y P. Roche, *o. c.,* p. 92. Se citará abreviado: en latín (*DM* II,5, JQ: 180); o en español, *o. c.* (*DM* II,5: 92).

refiere a los elementos básicos de la vida ciudadana bajo un régimen civil, único que garantiza la paz: «Con la ayuda de este libro, tanto el gobernante como el súbdito pueden comprender cuáles son los primeros elementos *civilitatis cujuslibet*, que es preciso observar para conservar la paz y la libertad» (*DP* III.III, S 612). Y, así, al establecer la equivalencia entre *regnum* y *civilitas*, abre el camino hacia el concepto moderno de Estado. Por último, dice que «*vivir civilmente*» es vivir en una comunidad bien gobernada, no amenazada por la división del poder como cuando el clero detenta poder «contra los gobernantes y los súbditos que viven *civiliter*» (*DP* II.XXIV.1, S 452); y que el supremo poder del Papa daña el gobierno e impide vivir *civiliter* (*DP* II.XXIII.2, S 441).

El adjetivo *civilis* marca el contenido del *regimen civilis* o *temperatum* desde el inicio: las «ventajas y frutos de la paz o tranquilidad» sólo se dan en los *regímenes civiles*, mientras que la guerra causa «los peores daños e inconvenientes al *régimen civil o reino*» (*DP* I.I.1, S 2–3); «la discordia y contienda es la depravación del *régimen civil*» (*DP* I.I.3, S 4); del modo de constituirse el gobierno, y de la mejor o peor naturaleza de esos modos de constitución, deriva que haya frutos provechosos para el común, pues del modo de constituirse dependen las acciones que surgen del *régimen civil* (*DP* I. IX.*1, S 39*); y sólo puede gobernar el reino «el primer ciudadano o la primera parte del *régimen civil*» (*DP* III.III, S 612).

Civilis califica también la *comunidad* a la que tendemos: «*ad talem communitatem, civilem scilicet*» (*DP* I.XIII.2, S 70); la constituida con una ley y con un gobierno que cuentan con el consenso de todos los ciudadanos: «la mejor *comunidad civil* es aquella en la que aprueban la ley el conjunto de los ciudadanos» (*DP* I.XV.3, S 86). La expresión *communitas civilis*, que sale doce veces en la Iª Parte y una en la IIª, al recordar el origen de la ley (*DP* II.XXII.15, S 434), reaparece al final: si todos observan los principios expuestos en el libro, «el reino y cualquier otra *temperata civilis communitas* preservará su pacífica y tranquila existencia y, gracias a ello, los hombres viviendo *civiliter* lograrán la suficiencia en la vida terrenal» (*DP* III.III, S 613).

En definitiva, *regnum* o *civitas* significa comunidad bien constituida y es la forma de nombrar toda especie de régimen recto. Volvamos a lo que es común (*quiddam commune*) a todo reino. Un régimen templado, o bien constituido, es aquel donde quien manda lo hace «para el provecho común (*ad commune conferens*) con la voluntad y el consenso (*voluntatem sive consensum*) de todos», tenga forma de monarquía, aristocracia o gobierno con amplia participación ciudadana (*DP* I.VIII.3, S 38). El criterio para distinguir entre estos regímenes moderados y los viciados o corruptos (tiranía, oligarquía y democracia) es

doble: al criterio aristotélico de que el gobernante atienda al interés común, no al propio, Marsilio añade la voluntad y el consenso de los gobernados, y en las seis clases de gobierno repite la distinción de si el gobierno cuenta, o no, con «la *voluntas sive consensus* de los ciudadanos».

Se fija en la constitución misma del *regnum*, en el momento constitutivo del poder, porque hace depender la rectitud o legitimidad de un régimen de su modo de establecerse, de si existe o no una institución racional y un consenso voluntario, de si se da una buena ordenación de las partes, análoga a la que corresponde a la salud de un animal. Y de los dos criterios que distinguen los regímenes templados de los viciados, el consenso prevalece como elemento común a las constituciones rectas y se erige en la verdadera esencia del reino: «para resumir los modos de instituir los tipos de gobierno, diremos que todo gobierno se ejerce contando con la voluntad de los súbditos o contra su voluntad. El primero es el género de los gobiernos rectos; el segundo, el de los viciados» (*DP* I.IX.*5, S 43*). Y concluye: «Las dos cosas dichas distinguen el gobierno templado del viciado, pero es el consenso de los súbditos lo que más los distingue de modo absoluto». Para distinguir los regímenes justos de los tiránicos, Marsilio, a diferencia de Aristóteles, mira a la voluntad ciudadana y al consenso –causa eficiente–, y no sólo al bien común como causa final del gobierno[27]. Parece sugerir que las bases del consenso deben establecerse racionalmente, sin remitir a un orden natural de justicia al que deba necesariamente acoplarse lo socialmente justo[28].

2. De Aristóteles toma la definición de la «comunidad perfecta», que garantiza la autosuficiencia y subsiste para vivir bien, porque los que viven *civiliter vivunt bene* y no sólo viven sin más, porque eso también lo hacen las bestias (*DP* I.IV.1, S 16): para lograr llevar ese tipo de vida se necesita la *civitas*. Reconoce que su institución responde al deseo natural de los hombres a llevar una vida *naturaliter sufficentem* (*DP* I.IV.2, S 16–17). Pero se despega del naturalismo aristotélico, porque, en vez de decir que la *civitas* existe por naturaleza, o que el hombre es un animal político, pone el acento en la construcción política de la agrupación *perfecta vocata civitas,* gracias a la eficiente intercomunicación de las funciones

[27] Véase Grignaschi, M., «Le rôle de l'Aristotelisme dans le "Defensor Pacis"» de Marsile de Padoue», en *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 35 (1955), p. 317.

[28] En contra de que el armazón de la *civitas* marsiliana sea el consenso, en vez de la razón o ley natural, véase Maiolo, F., *Medieval Sovereignty: Marsilius of Padua and Bartolus of Saxoferrato*, Delft, Eburon, 2007, p. 201.

que procuran los bienes necesarios para el bienestar humano y a la diferenciación de las partes que cumplen esas funciones, necesarias para la suficiencia de vida (*DP* I.IV.5, S 19).

A fin de evitar los riesgos para su vida, a los que los hombres estaban expuestos en el entorno natural, se produjo el desarrollo social y se necesitaron diversas clases de artes, que sólo podían adquirir y afinar unos hombres en asociación con otros. Así, al ir creciendo las comunidades, se fueron perfeccionando con el aumento de la razón y la experiencia humana, hasta «inventar las artes, las reglamentaciones y los modos de vivir mejor» (*DP* I.III.1–5). El paso de las formas prepolíticas a la sociedad política se describe de nuevo en la IIª Parte, como modelo o precedente del Concilio: «los hombres se reunieron para formar la comunidad civil y establecer la ley, poniéndose su parte prevalente de acuerdo sobre lo que era necesario para la vida suficiente (…) persuadidos o alentados por quienes (…) habían ido haciendo progresos por sí mismos con esfuerzo y dirigiendo a otros, hacia la forma de la comunidad perfecta» (*DP* II.XXII.*15)*. La *civitas* se constituye como producto artificial de la razón humana y creación voluntaria, más que fruto natural, aunque «todos los hombres estén naturalmente inclinados a ella».

Hasta Quillet, que anclaba a Marsilio en la tradición medieval y se opone a interpretarlo como contractualista[29], ha reconocido que «toda la edificación de la sociedad política es obra de la voluntad humana, de modo que a un naturalismo de principio viene a sumarse un no oculto artificialismo: el Estado es obra del arte político»[30]. La organización social, más que ser natural, imita a la naturaleza, como el arte en Aristóteles: la razón y la voluntad humana organizan el cuerpo social y establecen la *civitas* y sus partes, de modo similar a como la naturaleza ha creado el cuerpo del animal con sus diferentes órganos y miembros. La constitución del Estado es obra de la voluntad humana y fruto del arte político. Lo artificial complementa lo que la naturaleza exige y no ofrece. Por ello, presenta la ley como una *ordenación racional*, no natural, y explica cómo se tienen que «encontrar» y «hacer» las leyes (*DP* I.XIII.3, S 72) para vivir humanamente. A la felicidad no se llega ejercitando las virtudes teoréticas del intelecto sin las «virtudes prácticas» (*DP* I.IV.2), pues piensa en una felicidad eminentemente política: la *civilis felicitas* (*DP* I.I.7, S 9).

---

[29] «De contrato social no se encuentra ningún rastro en el *DP*. La comunidad política es una realidad puramente natural, y enraizada como tal en la naturaleza del hombre», Quillet, J., *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, *o. c.,* p. 81.

[30] Ibíd., «Marsilio de Padua», en *Diccionario de Filosofía política,* Madrid, Akal, 2001, p. 496.

Una sociedad o una multitud de personas, convertidas en *civitas* o *regnum*, «no son uno por algo único intrínseco a ellos, ni porque algo único los circunde y contenga dentro como un muro. Por ejemplo, Roma, con Maguncia y otras comunidades, constituyen un solo reino o imperio, por la sola razón de que cada una de ellas se ordena por su voluntad a un único gobierno supremo» (*DP* I.xvii.11, S 119). La *civitas* «no es ya simplemente una multitud de ciudadanos suficiente a sí misma, sino una verdadera y propia institución jurídico–política, a saber, la *universitas civium* como legislador»[31]. Marsilio decide emplear el término *politia* para designar un tipo de régimen templado o bien ordenado, *civitas* o *regnum,* en el que se gobierna con la voluntad y el consenso de los ciudadanos. Pero lo asocia con *regnum* y *civitas*, por medio de la *civilitas*[32]*,* que tenía en el latín del siglo XIV un carácter normativo del que carecía *politia* (válido para todo tipo de regímenes, incluso corruptos), y designaba una comunidad capaz de crear las condiciones necesarias para los fines propios de la vida, sin implicar una forma concreta de gobierno: «comunidad de hombres libres» que se dan a sí mismos las leyes (*DP* I.xii.6) y en la que gobiernan las leyes, porque allí donde los gobernantes no gobiernan según las leyes «no hay *politeia*», dice Aristóteles, y Marsilio glosa que se sobreentiende templada: «*non est politia*», *temperata supple*» (*DP* I.xi.4, S 58). Si los hombres no viven bajo el gobierno de la ley voluntariamente aceptada, no viven en una *civitas* o *regnum*.

La *civitas* marsiliana indica un centro de poder efectivo, que no reconoce otro poder, ni se somete a otra autoridad que no sea su propia ley: es por sí misma, inmediatamente, el órgano con el que se ejerce el supremo poder, es decir, el legislador. *El defensor* se mueve dentro de la tradición aristotélica que fusiona *polis* con *civitas* y *politeia* con *civilitas*, pero «contiene ya en germen la moderna distinción entre Estado y sociedad civil y, por tanto, bajo ese aspecto, su concepto de *regnum* es estrechamente afín al concepto moderno de Estado»[33]. Berti concluye que esta concepción del *regnum* «viene a situarse a medio camino entre la doctrina aristotélica de la *polis* y la idea moderna del Estado: en eso consiste su carácter *medieval*, que, sin embargo, es original respecto a los demás tratadistas políticos del Medioevo todos ligados aún a la concepción aristotélica de la *polis*».

---

[31] Berti, E., «Il *regnum* di Marsilio tra la *polis* aristotélica e lo *Stato* moderno», en *Medioevo* 5 (1979), p. 176.

[32] Es la conclusión de Brett, tras elogiar el análisis de Berti, pero cuestionar que Marsilio distinga *politeia* y *politeuma*: Brett, A., «Issues in translating the *Defensor pacis*», en Moreno–Riano, G. (ed.), *o. c.,* p. 108.

[33] Berti, E., *o. c.,* p. 181.

4. EL LEGISLADOR HUMANO Y EL FUNDAMENTO POPULAR DEL PODER

El defensor menor empieza identificando el poder o *iurisdictio* con la autoridad legislativa: tener jurisdicción es lo mismo que legislar o «dictar la ley» (*ius dicere sive legem dicere*, *DM* I.5: 89; JQ: 174). Por ello, analizar la naturaleza del poder exige partir de una noción clara de ley[34]. Para demostrar que las «decretales pontificias no son leyes ni divinas ni humanas», sino interferencias en el ordenamiento de la *civitas*, y sus autores «deberían ser castigados como conspiradores y perturbadores de la sociedad civil», por cometer «un crimen de lesa majestad, que va directamente contra el gobierno, al desintegrarlo desde su cúspide, y que lleva fatalmente a la destrucción de todo orden político» (*DP* II.xxviii.29), había que definir la ley:

> "Descubrir la ley tomada materialmente (…), a saber, como ciencia de lo justo y civilmente útil, compete a cualquier ciudadano, si bien esta indagación se puede hacer y llevar a cabo mejor por los que tienen posibilidad de dedicarse a ello, los ancianos y expertos en las cosas prácticas, llamados sabios (…) Pero como el conocimiento y el descubrimiento verdadero de lo justo y lo útil, y de sus opuestos, no es ley según su último y específico significado, el de constituir la regla de los actos humanos civiles, mientras no se emite un precepto coactivo para su obediencia, o no la promulgue bajo tal forma de precepto aquél con cuya autoridad deben y pueden ser castigados los transgresores, por eso conviene especificar quién o quiénes tienen autoridad para emitir tal precepto y para castigar a sus transgresores. Lo que equivale a indagar quién es el legislador o autor de la ley" (*DP* I.xii.2, S 63).

El carácter esencial de la ley, que es la coactividad, lleva a la pregunta por el legislador, es decir, por quien tiene poder para promulgar la ley, porque puede hacerla cumplir. Importa saber quién puede legislar y castigar al infractor de la ley, quién tiene la *iurisdictio* en la *civitas,* más que el contenido material de la ley –el conocimiento de lo que es justo y útil–, que era el principal foco de atención de los escolásticos. En la teoría marsiliana del poder «el orden estatal no se fundamenta primariamente en la verdad y el derecho, sino en el requisito formal de la *potestas* coactiva que sanciona las leyes y les otorga

---

[34] Sobre la centralidad de la ley en Marsilio y sus interpretaciones, véase Bayona, B., *Religión y poder*, *o. c.,* pp. 117–165; Ibíd., «El significado 'político' de la ley en la filosofía de Marsilio de Padua», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía,* 22 (2005), pp. 125–138.

validez contra toda resistencia»[35]. Son «leyes todas las reglas de lo justo y útil civil, instituidas por la autoridad humana» (*DP* I.X.6) y no hay más leyes, en sentido propio, que las emanadas del poder político. A veces se llaman leyes otras doctrinas o normas de conducta (consejos, lecciones, exhortaciones), pero no lo son.

El conocimiento de lo justo no se impone por sí solo a los ciudadanos, ni permite castigar las infracciones. De hecho, «no todo conocimiento verdadero de lo justo y civilmente útil es ley, si no se ha dictado un mandato coactivo para su observación, o no ha sido emitido bajo la forma de precepto»; y, al contrario, «a veces, se convierten en ley falsas ideas de lo justo», porque «se dictan a modo de precepto», es decir, hay leyes que tienen contenidos injustos y «no son en absoluto perfectas», porque, «aun cuando tengan la forma debida, a saber, un precepto coactivo que obliga a obedecerlas, carecen, sin embargo, de la requerida condición, a saber, de la debida y verdadera ordenación de lo justo» (*DP* I.X.5, S 50–51). Las leyes humanas no han de contener la verdad infalible como la ley divina (*DM* XIII.6: 141), pues la verdad sobre todo lo necesario para la perfección humana sólo llegó con Cristo. Pero eso no invalida la obligación de acatar la ley humana, que determina «de modo casi perfecto lo que es justo e injusto, útil o perjudicial» (*DP* I.XI.3). En suma, las leyes erróneas y deficientes desde la justicia cristiana, no dejan de ser leyes válidas, si «tienen la forma debida» y se han promulgado como precepto que obliga a obedecerlas. Y, a la inversa, no basta saber el verdadero contenido de la justicia perfecta, para que haya ley, si el legislador no lo convierte en precepto obligatorio y exige su cumplimiento por la fuerza. Ley es la regla dotada de sanción que obliga ante un tribunal de humano.

Marsilio convierte el carácter coactivo que emana de la autoridad legítima en condición de la ley y, por ende, de la justicia humana, la única posible en esta vida y necesaria para vivir civilmente. Más que dilucidar en qué consiste la justicia, se fija en quién es el «legislador humano», quién tiene la autoridad de legislar y sancionar, porque busca ante todo garantizar el acatamiento eficaz de las leyes para evitar los males que dañan la convivencia. La validez de la ley estriba sólo en su recta promulgación por quien tiene legitimidad para ello. Sólo es ley lo que establece quien *puede* hacerlo. Y, como no le incumbe

[35] Miethke, J., *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1993, p. 151.

«dilucidar cuál de los gobiernos rectos es el mejor» (*DP* I.viii.4), «desplaza el centro del problema *del gobierno al legislador*»[36], al autor de la ley.

"El legislador o causa eficiente primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, el conjunto de los ciudadanos (*populus seu civium universitas*), o la parte prevalente de él (*aut eius valencior pars*), por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos, al imponer o determinar algo que hacer u omitir acerca de actos humanos civiles bajo pena o castigo temporal. Digo parte prevalente, considerada la cantidad y la calidad de las personas en la comunidad para la cual se promulga la ley, lo hagan los ciudadanos en conjunto o su parte prevalente de modo directo, o lo encomienden hacer a una o más personas, que no son ni pueden ser en sentido propio el legislador, sino sólo bajo un cierto aspecto, por un periodo de tiempo y conforme a la autoridad del legislador. Y, por consiguiente, digo que las leyes y toda otra cosa instituida por elección deben obtener necesariamente la aprobación de esa misma autoridad primera, no de otra" (*DP* I.xii.3, S 63).

Los ciudadanos, tomados como *universitas civium*, se constituyen en pueblo en tanto que son la «causa eficiente de la ley»: «La autoridad humana de legislar sólo pertenece a la totalidad de los ciudadanos, o a su parte prevalente» (*DP* I.xii.5). El legislador es el pueblo, integrado por todos los ciudadanos que forman la comunidad y actúan corporativamente. El pueblo entendido como la gente o la población (*multitudo*) se representa en el pueblo como corporación (*universitas*), como ente público. Si la *universitas civium* «encomienda a los prudentes y expertos» preparar y examinar las leyes (*DP* I.xiii.8), éstos carecen de autoridad para decidir y corresponde a la *universitas civium* «aprobar» o «añadir, quitar, cambiar parcial o totalmente». Sólo «después de esa aprobación son leyes (…), no antes; y, después de su aprobación y proclamación, son los únicos preceptos humanos que obligan bajo culpa y castigo para quienes las incumplan».

Razona la soberanía popular con tres argumentos. El primero postula que el conjunto de los ciudadanos pueden hacer «las mejores leyes» para todos, porque entre todos se «juzga mejor la verdad y se advierte con mayor diligencia qué es más útil socialmente» (*DP* I.xii.5, S 65). Según el segundo argumento, una ley que no se cumple no sirve como ley y, para que se cumpla,

[36] Vasoli, C., *o. c.,* p. 46.

debe contar con el beneplácito de los ciudadanos. Por tanto, si «la autoridad de legislar (*auctoritas lacionis legum*) pertenece a aquél por quien las leyes, una vez promulgadas, se cumplan mejor o por completo» y si «todo ciudadano obedece mejor la ley que cree haberse impuesto a sí mismo», por habérsele consultado y haber expresado su mandato, la *universitas civium* es quien «mejor hará observar» la ley que «resulta de la consulta y del mandato de todos los ciudadanos (*ex auditu et precepto universe multitudinis civium*)». Para ser obedecida eficazmente, «la ley debe establecerse tras haber oído a todos y por consenso (*ex auditu seu consensu*), aun cuando el resultado pudiera ser una ley menos útil» (*DP* I.xii.6, S 66).

Y el tercero justifica que la ley se establezca entre todos, por lo mucho que todos se juegan, si la ley se impone sin su consentimiento. Son leyes bien establecidas (*recte positis*) las hechas entre todos, e inicuas, las que se basan en la intolerable servidumbre, opresión y miseria de los ciudadanos, que causan todas las desgracias y acarrean finalmente la destrucción misma de la comunidad (*DP* I.xii.7, S 68). En ello les va a todos la suficiencia de vida y la vida misma, todos están concernidos, todos se ven vitalmente comprometidos en la ley de la comunidad y todos deben participar en su institución, según la máxima romana: «*quae omnium possunt tangere commodum et incommodumab omnibus sciri debent et audiri*» (*DP* I.xii.7, S 68). Sólo se garantiza el bien común y se consigue que la ley no mire al provecho particular de uno o unos pocos, como en las tiranías, si todos se implican en su determinación, pues «nadie se daña a sí mismo a sabiendas, ni quiere para sí la injusticia, y todos los ciudadanos, o la mayoría, desean la ley más conveniente para el interés común» (*DP* I.xii.8, S 69–70).

El consenso y la voluntad de los súbditos, que era el criterio que distinguía los regímenes templados de los corruptos, se convierte en la clave para determinar quién tiene la autoridad de legislar: «el consenso ciudadano es el medio más seguro para que surjan en la comunidad leyes y gobiernos justos»[37]. La idea no es original en la doctrina medieval[38], pero Marsilio le da un uso original: el consenso «constituye el modo de encontrar un equilibrio entre

---

[37] Nederman, C.J., *Community and Consent, o. c.,* p. 75.

[38] Está en la concepción germana del fundamento y la fuerza vinculante de la ley y, según su compatriota, Jeremías de Montagnone, «el consenso del pueblo es superior a la ley y a la razón (…), pues tal consenso es la ley», *Sette libri inediti del* «*De gestis Italicorum post Henricum VII*» *di Albertino Mussato*, lib. VIII–XIV, en *Monumenti storici,* Deputazione Veneta, 1903, XII, pp. 327 y 368.

voluntad y razón» y «hace de puente desde la vida privada familiar al sistema público de justicia y ley»[39]. La paz y el orden público dependen de la obediencia voluntaria a la ley y del sometimiento de las voluntades privadas de los individuos a los criterios racionales de construcción de la justicia; y, sin una ley basada en el consenso, proliferan la tiranía, la división y la guerra. En suma, la autoridad es el poder coactivo de la ley, pero la única fuente de poder legítimo es la voluntad popular.

Marsilio refuta las objeciones a la capacidad del pueblo para saber el contenido justo de la ley, con los argumentos aristotélicos de la superioridad del todo sobre las partes, la tendencia humana a la vida suficiente y la capacidad de juicio de los hombres (*DP* I.XIII.2–8). Del principio del todo mayor que las partes infiere que «la *universitas civium* puede discernir lo que se ha de elegir o rechazar mejor que una de sus partes» y que todos juntos «son mejores o, al menos, no peores» que un hombre sabio o un grupo de doctores. No han de legislar los magistrados, los consejeros, los aristócratas, pues todos ellos no son más que una pequeña parte del pueblo; el cual, en conjunto, es mayor que quienes desempeñan cargos, tomados individual o colegiadamente. El legislador es la «*multitudo seu civium universitas*» que «manda en las cosas más importantes»: «*multitudo sive populus,* que es mayor que los grupos integrantes de la comunidad política y cuyo juicio es, en consecuencia, más certero que el de una cualquiera de sus partes» (*DP* I.XIII.4, S 73). De la tendencia natural a la vida suficiente y la necesidad de la política para lograrlo infiere que «la mayoría de las personas que componen la ciudad» tienen una naturaleza sana y que «la mayoría de los ciudadanos tienen buen juicio y sana razón, sienten un recto impulso a vivir en comunidad y desean lo necesario para su estabilidad, como leyes, otros estatutos y costumbres» (*DP* I.XIII.3). En cuanto a la capacidad de juicio, la mayoría acierta a discernir qué conviene para la vida colectiva y está capacitada para juzgar las propuestas y decidir sobre «lo que sobra, falta o hay que cambiar en ellas»; igual que no hay que saber hacer algo (una casa, una pintura o un barco), para poder juzgar si está bien o mal hecho.

En suma, la multitud es capaz de discernir con más claridad lo que es justo y útil social; y lo querrá y procurará mejor que una parte de la comunidad por sí sola, por muy sabia que ésta sea (*DP* I.XIII.6). Saber más no da derecho a tener más poder y nadie tiene, en virtud de sus cualidades personales, autoridad para decidir qué es civilmente justo. El juicio de la *universitas civium*

---

[39] Nederman, C.J., *Community and Consent, o. c.,* p. 46.

siempre será superior al juicio de una parte y, aunque convenga consultar a los doctores y juristas, avezados en formular propuestas y exponer razones, éstos no tienen más autoridad que los demás hombres, ni deben decidir la ley, lo cual corresponde a todos los ciudadanos.

Otra objeción alude a la dificultad para poner de acuerdo a todos o al procedimiento para que participe tanta gente. Pero él rebate que el hecho de que sea más fácil ponerse de acuerdo unos pocos implique que su criterio sea el más acertado para la comunidad (*DP* I.XIII.5). Al contrario, defiende que lo más justo requiere negociación y paciencia. Es más cómodo encomendar la legislación a unos pocos, pero también más probable que esa minoría defienda intereses parciales, personales o de grupo, en vez de buscar lo mejor para todos. Y como se legisla por y para la comunidad, no en nombre propio o para beneficio particular, el criterio de todos es mejor, aunque cueste más acordarlo.

Marsilio muestra gran confianza en la capacidad humana para guiar y perfeccionar la condición social por medio de la política. Cree que los hombres son capaces de descubrir lo que más les interesa y de realizarlo del mejor modo, superando sus propios intereses y sintiendo el deber cívico. Y apela a la razón como guía, lazo común entre los humanos y causa de la concordia y del bienestar. Esa confianza le lleva a considerar a todos capaces de crear la ley, que es la razón sin pasión[40], y a pensar que sus tesis serán evidentes para los lectores, a menos que sus mentes estén corrompidas por afanes irracionales (*DP* I.I.8).

5. EL SIGNIFICADO DE 'PUEBLO'

El legislador es el pueblo entero, en sentido corporativo (*populus seu civium universitas*), no los grupos de nivel social bajo, o vulgo (para quien reserva el término *plebs*). Marsilio aclara que es ciudadano «quien participa del gobierno consultivo o judicial según su grado» y que no son ciudadanos, ni forman parte del pueblo, por tanto, los niños, las mujeres, los esclavos y los forasteros (*DP* I.XII.4). Emplea *populus* en el sentido del *popolo* del *comune* italiano[41]; es decir, el conjunto de aquellos que podían formar parte del Consejo mayor o

---

[40] El gobernar sin ley introduce la bestia (*DP* I.XI.*4).* Tomado de Aristóteles, *Política,* 1.3. c; 1287 a 28. Véase Moreno–Riano, G. (ed.), *o. c.,* pp. 252–256.

[41] Como era habitual en los estatutos y crónicas de su tiempo y como lo emplea Bartolo de Saxoferrato, al situar el poder en el *populus unius civitatis*. Véase Maiolo, F., *o. c.,* pp. 271ss; y Bayona, B., *El origen del Estado laico…, o. c.,* pp. 151–194 y 234–247.

asamblea ciudadana y que incluía tanto el *popolo grosso* (la *honorabilitas* o los cargos), como el *popolo minuto* (las corporaciones de artes y oficios) De hecho, ordena los diferentes grupos del pueblo en la unidad de la *civitas*: primero «el vulgo», que incluye a «los agricultores, los artesanos y semejantes»; luego, la *magistratura*, es decir, los oficiales que están al servicio del gobernante en los tribunales; y, por fin, la *nobleza* o colegio de los aristócratas, que son menos (*DP* I.xiii.4, S 73). Pero también habla del *populus Romanus* y, a menudo, parece darle a *populus* el sentido amplio o casi universal que tenía en el derecho romano y en la tradición imperial.

Concibe el pueblo como totalidad (*universitas*) y, cuando plantea si el fundamento del gobierno civil son los *muchos* o los *pocos*, escoge los muchos, en contra de la mayoría de los comentaristas de la *Política,* y defiende la autoridad del pueblo, sin distinguir entre una multitud irracional (*multitudo bestialis*) y otra racional, inclinada a la virtud, o *bene ordinata,* como Pedro de Alvernia y Nicolás de Vaudémont[42]. Todos los ciudadanos están capacitados como pueblo para legislar y también para «castigar a los gobernantes negligentes o que actúen indebidamente» (*DP* I.xviii). Lo reitera en *El defensor menor:*

> "…si tal castigo a los gobernantes fuera propio de alguna parte u oficio particular de la ciudad, de ningún modo incumbiría a los sacerdotes, sino a los hombres sabios o ilustrados o, mejor aún, a los herreros, peleteros y demás mecánicos. En efecto, a éstos no les está prohIbído por la razón o por la ley humana, ni por la Sagrada Escritura, por consejo o por precepto, implicarse en actos civiles o de este mundo. Pero a los obispos y a los sacerdotes, sí, como hemos indicado antes con las palabras del Apóstol" (*DM* II.7: 94).

Al afirmar que sólo el pueblo, no el sacerdocio, tiene autoridad para legislar y castigar al gobernante, Marsilio sostiene la laicidad del poder legislativo, el origen *laico* del poder, dado que *laos* significa pueblo en griego y designa a todo el pueblo cristiano en los *Hechos de los Apóstoles*. Así, su teoría del fundamento popular del poder rompe con la hierocracia medieval; y con la

---

[42] Véase Dunbabin, J., «The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics», en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1988, pp. 726–727. Esta noción de la multitud y del papel del pueblo en el origen del poder político «constituye una ruptura radical con las ideas de Aristóteles y de sus comentadores medievales», Syros, V., «The Sovereignity of the Multitude in the Works of Marsilius of Padua, Peter of Auvergne, and Some Other Aristotelian Commentators», en G. Moreno–Riano (ed.), *o. c.,* p. 248.

tradición platónica, que desacreditaba la capacidad del pueblo para gobernar la *civitas* y confiaba esta tarea a hombres superiores o más sabios. Y, al atribuir la autoridad a los ciudadanos, invierte la fuente del poder y se aleja de la visión *esencialista* del bien común, arraigada en quienes se atribuían el privilegio de conocer el bien y el derecho de legislar en nombre de ese conocimiento superior. En vez de suponer la existencia ontológica de la justicia y su expresión en la ley dada desde arriba por un *legis–dador* (filósofo o sacerdote), es preciso decidir políticamente la ley de la comunidad ciudadana, y aprobarla por el *legis–lator*, que es el pueblo o quien lo representa por su autoridad.

No obstante, Marsilio «expresa más bien indiferencia hacia la concreción del legislador en una forma constitucional precisa»[43] y se ocupa de definir la soberanía legislativa o *imperium* originario como consentimiento de los ciudadanos, pero no del ejercicio de promulgar leyes concretas. El legislador humano es la fuente de todo poder, una especie de *poder constituyente*, más que un poder legislativo en el sentido actual de la expresión[44], y la *civitas* se asienta sobre el consenso ciudadano, más o menos explícito, que da legitimidad y fuerza a la ley. El pueblo es la única fuente del poder no tanto en el sentido de ser el origen histórico de un régimen político, sino en el de legitimar formas políticas consentidas. La soberanía popular consiste en que pueblo respalda la legítima autoridad que lo representa según la ley, no en que todos y cada uno de los ciudadanos participen activamente en el autogobierno. El consenso en torno a la ley y al gobierno se puede expresar de diferentes formas y él muestra preferencia por la monarquía electiva, en concreto, por la figura del Emperador como *defensor de la paz*. Si basa el poder en el pueblo, no es con el propósito de democratizarlo, sino para emanciparlo de toda pretensión de gobierno que no parta de la única fuente de autoridad humana. Trata de dotar al poder de un fundamento racional y humano, para liberarlo de su sometimiento al poder clerical y para justificar que todas las partes de la *civitas*, incluido el clero, deben acatar la ley.

El hilo conductor que une las dos Partes del *Defensor* es el concepto de pueblo, primero como *universitas civium* y después como *congregatio fidelium.* Su autor no distingue entre el pueblo en su sentido civil y la Iglesia, concebida como el entero pueblo cristiano (*laos*). Por ello, se comprende mejor su idea

---

[43] Lagarde, G., *o. c.,* p. 162.

[44] Véase García Cue, J.R., «Teoría de la ley y de la soberanía popular en el "Defensor Pacis" de Marsilio de Padua», en *Revista de Estudios Políticos*, 43 (1985), p. 132.

de la representación política, cuando habla del Concilio[45]: la suprema autoridad en la Iglesia, para dictaminar cuestiones de fe, es el Concilio general de los fieles y convocarlo, reunirlo, incluso «*per potentiam coactivam*», compete al supremo legislador humano, no sometido a ninguna autoridad superior («*ad solius humani fidelis legislatoris superiore carentis auctoritatem*»), a ninguna persona individual o colegio, cualquiera que sea su condición o dignidad, a menos que dicho legislador le haya concedido esa autoridad (*DP* II.XVIII.8, S 382). El Concilio representa a todo el pueblo cristiano, a todas las provincias, reinos y ciudades (*DP* II.XX.2, S 393).

El legislador humano es el pueblo, tomado en conjunto (*civium universitas*) o en su *valentior pars*. Esta expresión, que acompaña habitualmente a *universitas civium*[46], denomina la efectiva *auctoritas legumlationis.* La *valentior pars* representa cuantitativa y cualitativamente («*quantitate personarum et qualitate*») a toda la ciudadanía (*DP* I.XII.3, S 63); y es la representación corporativa de los ciudadanos «con arreglo a las honestas costumbres de las comunidades políticas» (*DP* I.XII.4).

Sin excluir la consideración cualitativa en su prevalencia, la *valentior pars* se equipara con el sentir ampliamente mayoritario, pues, aunque la expresión no remite a la mayoría de los ciudadanos contados individualmente, se define vinculada a *plures, plurimi, pluralitas*[47]. La *valentior multitudo* de los ciudadanos no es una persona individual ni cualquier minoría de «unos pocos» (*DP* I.XII.8; I.XIII.3 y 5), sino que designa un grupo representativo del cuerpo cívico, una parte que simboliza a todo el pueblo y que no es ninguna de las seis que componen la *civitas* (*DP* I.V). No alude, por tanto, a un grupo selecto de individuos, como los expertos que preparan el contenido de la ley, pues éstos no tienen la autoridad ni son el legislador y carecen de poder para decidir:

[45] Véase Quillet, J., «Community, Counsel and Representation», en Burns, J.H. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350 – c. 1450,* Cambridge University Press, 1991, p. 561; Gewirth, A, *o. c.,* p. 189; Nederman, C.J., *Community and Consent, o. c.,* pp. 83–85.

[46] En especial, al definir el legislador (*DP* I.XII.3–8, S 63–68; I.XIII.2–4, S 71–73; I.XV.6, S 89), en las conclusiones (*DP* III.II.6, S 604); y al definir la ley en el *Defensor minor* (*DM* I.4, JQ: 174). Acerca del origen y significado de la expresión, véase Bayona, B., «La laicidad de la *valentior pars* en la filosofía de Marsilio de Padua», en *Patristica et Mediaevalia*, 26 (2005), pp. 65–87.

[47] «*Ut in pluribus*»; «*secundum plurimum*»; «*plurimi, civium pluralitas*»; «*per plures*»; «*quantum ad pluralitatem suppositorum*»; «*secundum plures*» (*DP* I.XIII.1–3, S 69–72).

la «única autoridad humana para legislar» y «la única de que pueden salir las mejores leyes» es la «*universitas civium aut eius pars valentior, quae totam universitatem representat*» (*DP* I.xii.5, S 65). La *pars valentior* del pueblo encarna la autoridad legislativa, porque representa el interés racional que conviene al conjunto, no intereses particulares; y no es una de las partes de la *civitas*, sino la representación de la comunidad entera, que hace las veces de todos –«*quod pro eodem de cetero supponatur*» (*DP* I.xii.5, S 66)– y se debe tomar como la misma comunidad en su conjunto –«*pro eodem accipienda sunt*» (*DP* I.xiii.2, S 71).

En cuanto a las «honestas costumbres políticas», podrían significar en general el papel de quienes de un modo u otro estaban asociados al poder y a la elección del gobernante, sin referirse a una estructura política determinada; o aludir al Gran Consejo del *Comune* de Padua, que representaba a toda la ciudad, aprobaba la ley y elegía al *podestà*, es decir, a la *pars principans* o poder ejecutivo. Pero hay razones para suponer que Marsilio piensa en la institución de la elección imperial, que simboliza la transmisión del poder del pueblo al Emperador. *El defensor menor*, al precisar quién es el «legislador humano supremo», refiere la *valentior pars* al «conjunto de las provincias»:

> "el supremo legislador humano (…), fue, es y debe ser el conjunto de los hombres que deben someterse a los preceptos coactivos de la ley, o su parte prevalente en cada región o provincia (*aut ipsorum valentior pars, in singulis regionibus atque provinciis*). Y puesto que este poder o autoridad fue transferido por el conjunto de las provincias, o por su parte prevalente (*per universitatem provinciarum, aut ipsorum valenciorem partem*), al pueblo Romano a causa de su extraordinario valor, el pueblo Romano tuvo y tiene autoridad para legislar sobre todas las demás provincias del mundo; y, si este pueblo ha transferido a su príncipe la autoridad de legislar, debemos decir también que su príncipe tiene este poder, porque la autoridad o poder de legislar suyo (del pueblo Romano y de su príncipe) debe durar y es probable que dure, mientras no le sea retirada al pueblo Romano por el conjunto de las provincias o por el pueblo Romano a su príncipe. Y entendemos que tales poderes son revocados o revocables legítimamente, cuando el conjunto de las provincias (*provinciarum universitas*), por sí mismas o por medio de sus representantes, o el pueblo Romano, se hayan reunido de manera requerida y hayan tomado, ellos o su parte prevalente (*aut eorum valentior pars*), la decisión de tal revocación, como expusimos y demostramos en el capítulo XII de la primera Parte" (*DM* XII.1: 131–2; JQ: 254).

Habría una parte prevalente en cada provincia y una parte prevalente de todas ellas en el conjunto del Imperio (*universitas provintiarum*), que equivaldría a los príncipes electores del Emperador. Por ello, identifica la *valentior pars* con los *principes* (en plural): «*tota multitudo fidelium aut eius valentior pars vel principes*»[48]. El supremo legislador sería el pueblo romano y el fundamento para legislar sobre todas las provincias del mundo sería la transferencia previa hecha al pueblo romano por los ciudadanos de todas las provincias, representados por la *valentior pars* de cada una de ellas. El pueblo romano, titular de la autoridad, transmitió al Emperador el *imperium* para legislar y ahora esa autoridad reside en los príncipes electores, que representan las provincias del Imperio y eligen al Emperador. Marsilio pretende explicar la transmisión del *imperium* sin la mediación del Papa y quitarle a éste un argumento de su *plenitudo potestatis*. No ha cambiado la doctrina de la soberanía popular expuesta en el *Defensor pacis*, sólo que ahora, al centrarse en el *imperium* y concretar el legislador en la autoridad imperial, la parte prevalente del pueblo es la representación de las provincias, los siete príncipes electores, únicos con poder para elegir al Emperador.

No es relevante cuántas personas tienen el poder, sino que éste tiene un fundamento popular y laico, no sacerdotal. La *valentior pars* es expresión de la totalidad, no de parte, y sirve para argumentar la exclusión del poder sacerdotal en la transmisión del *imperium*. Al margen de su configuración histórico–política concreta, la *valentior pars* expresa que en la *civitas* la autoridad legislativa es laica y no representa intereses particulares, sino el interés general del pueblo. El fundamento de la autoridad es político y la representación del pueblo en su *parte prevalente* no responde a un criterio de excelencia moral, intelectual o religiosa.

6. EL GOBIERNO POR DELEGACIÓN

El gobierno, o *principatus,* corresponde a la *pars principans* o la parte que ejerce el gobierno, cuya institución se hace según la ley y responde a la voluntad del pueblo. Cuando gobierna uno solo, el *principatus* se concreta en el *princeps*, *rex* o *imperator*. Pero la *pars principans* no es la *pars valentior*, pues no representa ni sustituye al conjunto ciudadano, que es la «causa eficiente

[48] *DM* III.1; JQ: 182. Se refiere a los príncipes, no al Emperador como aboga Quillet, pues no emplea *princeps* en singular.

primera y propia» de la ley y del gobierno, «el poder eficiente de instituir el gobierno» o elegir al gobernante (*DP* I.XV.2).

> "En la *civitas* convenientemente instituida según razón, (…) el alma del conjunto de los ciudadanos, o su parte prevalente, forma, primero, una parte semejante al corazón, a la que dota de una virtud, de un poder activo y de autoridad para instituir las otras partes de la ciudad. Esta parte es el *principatus*, cuya virtud es la ley y cuyo poder activo es la autoridad de juzgar, mandar y ejecutar las sentencias de lo justo y útil civil". (*DP* I.XV.6, S 88).

El gobierno es la parte principal o «más necesaria de todas», y le «compete determinar y ordenar la implantación de los oficios y partes de la ciudad» (*DP* I.XV.8), decidir cuántos hombres se necesitan para ejercer los diferentes oficios y encargar a las personas más capaces y preparadas (*DP* I.XV.10). Pero no deja de ser sólo una *parte* de la ciudad y actúa como causa instrumental o ejecutiva, según la ley y por la autoridad concedida por el legislador, que lo ha instituido y del que depende. Las partes no son anteriores a la ley, sino que el legislador, que es el todo (*universitas civium*), establece primero el *principatus* y, luego, éste instituye las demás partes. De modo que la causa eficiente y primera de la ciudad y de su gobierno es el pueblo, mientras que el gobierno es la «causa instituyente y determinante de los otros oficios o partes de la ciudad». El legislador «determina» y el gobierno «ejecuta» las decisiones y ordena o prohíbe otros aspectos (*DP* I.XV.4, S 86). Así, Marsilio distingue entre el principio creador de la ciudad y de la ley –«el alma de la totalidad»– y el «poder instrumental, armado o coactivo, instituido por aquél para juzgar, mandar y ejecutar decisiones y sentencias («*iudicare*, *precipere et exequi*») (*DP* I.XV.7; XV.6–8; I.XVII.3; II.II.8; II.VIII.6): distingue la soberanía y el ejercicio del poder.

Lo cual no impide concentrar las funciones legislativa, ejecutiva y judicial en el gobierno fuerte y centralizado del príncipe, que, además de «regular» los actos civiles (*DP* I.X.2), decretar «los demás aspectos legales» y «administrar justicia según la ley», controla y regula las funciones que desempeñan las demás partes de la ciudad, pues la razón de ser de todo gobierno es «moderar» y «corregir los excesos» de la conducta humana (*DP* I.V.7; XV.11). Necesita para ello prudencia, que guíe su entendimiento al decidir la aplicación práctica de la ley; justicia, que guíe sus emociones y le impida dejarse llevar por la pasión y el interés particular (*DP* I.XIV.4–7); y disponer de suficientes hombres armados (*armata potencia*), para hacer cumplir la ley y someter a los rebeldes (*DP* I.XIV.8, S 82).

El uso de la fuerza, principal prerrogativa del poder, no es discrecional y está sometido al control del legislador, de quien le viene ese poder. Marsilio deslinda entre ley y gobernante y exige repetidamente que los gobernantes se sometan a la ley (*DP* I.XI.1 y 7; I.XV.7; I.XVI.16; III.III). El príncipe no está por encima de la ley, sino que debe actuar siempre «*secundum legem*» (*DP* I.X.2, S 48; XI.1, 5, 6 y 8; I.XV.1 y 11; III.III, S 612). Cuando un príncipe no gobierna de acuerdo con la ley, sino despóticamente, «la vida civil se torna servil e indigna»; y, para evitar que la comunidad se divida, «el legislador, o la persona o personas a quienes éste haya investido de autoridad para tal fin» deben «corregirlo» y «suspenderlo de su funciones como príncipe», porque «se lo juzga en cuanto *subditus* que ha transgredido la ley» (*DP* I.XVIII.3, S 123). El término «súbdito» subraya el sometimiento a la ley, que obliga al gobernante a conformar a ella los mandatos y juicios, prescindiendo de sus intereses particulares y sentimientos personales al decidir los asuntos civiles (*DP* I. XI.1). La base del poder está más allá de la voluntad y la persona del gobernante, que lo tiene delegado. El titular último del poder, el único que puede atribuir a la ley carácter coactivo, es el pueblo, o su *valentior pars*, que concede a la *pars principans* el poder de gobernar y de juzgar dentro del marco establecido y con carácter revocable. El gobernante está subordinado a la ley y sólo está legitimado para usar la fuerza por voluntad del legislador, pues no ejerce la autoridad por poder propio, sino por delegación del legislador, que es la causa de su legitimidad como gobierno.

En suma, el legislador posee la titularidad indivisible del poder y, aunque no lo ejerce por sí mismo, sino que se lo confía al gobernante, no pierde el derecho a «corregirlo si se desvía de la ley y aun a deponerlo, si conviene al interés común» (*DP* I.XV.2). El poder del príncipe siempre se subordina a la ley y tiene carácter provisional o reversible, mientras que el poder perpetuo, irrevocable e irrenunciable, corresponde al legislador originario, que es el pueblo, fuente de todo otro poder. Los dos atributos de la soberanía, la indivisibilidad y la irrevocabilidad, corresponden al pueblo, no al príncipe frente a los súbditos. También en *El defensor menor*, el príncipe lo es sólo porque el legislador «le ha otorgado la autoridad» y «conferido el poder coactivo» de castigar a los transgresores (*DM* XIII.7, 142).

7. LA SOLUCIÓN MONISTA DE LA RELACIÓN IGLESIA Y ESTADO

Marsilio despolitiza de raíz la Iglesia y reubica lo religioso en el ámbito espiritual, al afirmar la naturaleza espiritual del sacerdocio. Con la superioridad

de la comunidad política, que se organiza y dirige desde ella misma, niega la jurisdicción a la Iglesia, elimina el sacerdocio de la organización de la sociedad, retira al Papa el supremo poder y cierra la puerta a toda reclamación de poder del clero. Ningún hombre tiene *plenitudo potestatis* o poder no limitado por la ley (*DP* II.xxiii.3), más que «el supremo legislador cristiano», «el legislador universal», que no es el Papa sino «el legislador humano, por encima del cual no hay ninguna autoridad superior» (*DP* II.xviii.8, S 382).

La politización del pueblo conlleva una laicización de la cristiandad, pero no una negación de lo religioso. La sociedad en su conjunto es cristiana y la identificación de la *universitas civium* con la *universitas fidelium* convierte al *principatus* civil, en quien el legislador delega la autoridad, en el poder legítimo para gobernar también la Iglesia: convocar el Concilio, decidir matrimonios y divorcios, administrar los bienes eclesiásticos, nombrar y destituir sacerdotes y obispos incluido el de Roma. Sólo los príncipes, por delegación del legislador humano, pueden gobernar todos los ámbitos de la vida humana, incluido el ámbito religioso.

De modo que la despolitización del poder sacerdotal lleva a la absorción completa de la Iglesia por el Estado, al cesaropapismo; donde la organización eclesiástica es parte integrante de la sociedad; los bienes eclesiales son bienes del Estado; el sacerdocio, un oficio del Estado; y el gobierno de la Iglesia corresponde al gobierno del Estado[49]. El *Defensor pacis* es el primer tratado que, además de defender la autonomía del poder temporal frente al religioso, fundamenta su superioridad dentro de la *civitas*. Viene a ser el reverso de la *plenitudo potestatis*, con la que los papistas negaban que la comunidad civil pudiera disponer de capacidad de organización y dirección propia, ni pudiera darse objetivos propios, porque la Iglesia lo explicaba todo y el *regnum* secular era una forma instrumental concreta de la Iglesia. Coincide con *De ecclesiastica potestate* en la necesidad de recuperar la unidad de la soberanía para acabar con la lucha entre poderes: si en Egidio Romano el único poder legitimado por Dios y legitimante de todo otro poder, es el eclesiástico, en Marsilio, el único poder es el poder fundado racionalmente y quien gobierna la sociedad civil gobierna también la Iglesia. Según Quillet, Marsilio es «un doctrinario extremista (…) que se opone a otros doctrinarios extremistas» y

---

[49] Véase Watt, J.A., «Spiritual and temporal powers», en Burns, J.H., *o. c.,* 1991, p. 421. Marsilio admira y añora el papel de Constantino (citado, sobre todo, en *DP* II.xxv) y la experiencia bizantina; véase Garnett, G., *o. c.,* pp. 106–45.

«toda su empresa consiste en una secularización llevada al otro extremo de las concepciones teocráticas»[50].

La «paradoja medieval es que existen no uno sino dos discursos de la soberanía», cada uno de los cuales «no puede sino postular la unidad» y en virtud de ello se ve forzado a atribuirse el vértice absoluto del orden social[51]. El conflicto por decidir qué poder dentro de la *respublica christiana* es el supremo, el vértice que cierra la cadena de jurisdicciones y encarna un poder que «juzga pero no puede ser juzgado», enfrentaba dos proyectos con vocación absolutista y no podía tener solución en el marco de la distinción entre dos esferas, la espiritual y la temporal. El dualismo deja sin resolver el problema de fondo del poder, porque la lógica del discurso de la soberanía empuja hacia la unidad y exige adoptar la superioridad definitiva de un poder sobre el otro. Marsilio fue más allá de la doble legitimidad del poder, hasta golpear en el centro de la teología política, que amparaba la hegemonía de la Iglesia sobre la sociedad civil. Así, se situó en un plano filosófico nuevo y legitimó el poder político con una base que lo hiciera de veras inexpugnable por las tesis del Papado: estableció la única legitimidad del pueblo como supremo legislador humano y fuente laica de todo poder[52]. El origen popular del poder es la expresión filosófica de la unidad de la soberanía que justifica excluir al clero del poder; es la premisa para declarar ilegítima la pretensión clerical de tener poder en virtud del fin sobrenatural de la vida humana.

La obra marsiliana identifica por completo la sociedad civil con las instituciones de gobierno, unifica el poder y vertebra una ideología de la obediencia a la ley sin lugar para la disidencia. Su filosofía se asienta en una totalidad anterior, el pueblo o *universitas civium*, que determina el carácter del gobierno político, una totalidad, que es al mismo tiempo religiosa, *universitas fidelium.* Y tanto el *princeps* como el *sacerdotium* quedan subordinados a la *universitas* superior. Semejante apelación al pueblo como fuente de legitimación del poder, al pueblo en conjunto, como todo, será una constante en las teorías monistas del Estado moderno –el Leviatán de Hobbes o la voluntad general de Rousseau–, que basan la paz en la unidad, y ésta en la homogeneidad de la voluntad, en el encaje perfecto entre los fines de la vida individual y el Estado que los garantiza.

---

[50] Quillet, J., *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, *o. c.,* pp. 17–18.

[51] Costa, P., «La soberanía en la cultura político–jurídica medieval: imágenes y teorías», en *Res Publica*, 17 (2007), p. 53.

[52] Véase Bayona, B. *El origen del Estado laico…, o. c.,* pp. 195–262.

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE GUILLERMO DE OCKHAM EN EL *DIALOGUS* III: RELACIÓN ENTRE IGLESIA Y ESTADO

Esteban Peña Eguren
Instituto Teológico Monte Corbán (Santander)

1. A MODO DE PRÓLOGO

Sin duda, Ockham es uno de los filósofos grandes, en el que se entremezclan aspectos del mayor interés: una filosofía poderosa, una teología diferente, una política en busca de equilibrio, una vida apasionante en un período histórico que no lo es menos. Intentar contribuir entre nosotros a un mayor y mejor conocimiento de un autor de semejante riqueza, estudiando lo que es el epicentro de su política (la crítica de la *plenitudo potestatis* pontificia y la relación de poderes), me hizo en su día dedicar al filósofo inglés mis *penas doctorales*.

Después de leer toda la obra política del autor me centré en la III Parte del *Dialogus* (ahora estoy trabajando sobre el tema de la herejía en la I Parte). Y es que si Ockham quizá sea más conocido por sus escritos fuertemente polémicos (como *Contra Ioannem*), hay cuatro títulos de mucho mayor peso teórico: *Breviloquium*, *De imperatorum et pontificum potestate*, *Octo quaestiones*, y, sobre todo, el *Dialogus*, tanto por su extensión como por su profundidad. Por ello me refiero casi siempre a él, a pesar del *método anónimo* (o de *diálogo objetivo*, como también lo he llamado), de su extensión y de la carencia de edición crítica (a falta de que concluya la iniciada bajo los auspicios de la British Academy, y novedosamente presente en la web:

http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html).

Después, cuando ya casi tenía perdida toda esperanza, y gracias al apoyo de varias personas (comenzando por mi obispo de entonces, don José Vilaplana), Encuentro publicó un libro de 461 páginas, una maravilla de trabajo editorial que se debe sobre todo al artista que es Felipe Hernández. Puesto que desde la organización del Congreso se me pidió una exposición general del pensamiento político de Ockham y ese es el objeto de mi libro, lo seguiré de cerca en su sexta y última parte, la que responde al subtítulo de esta ponencia: «Relación entre Iglesia y Estado» (o Imperio). Lo siento por aquellos que han tenido la santa paciencia de leer la obra.

En cuanto al modo de citar el *Dialogus*, espero que este ejemplo sea suficiente para el lector: D III.II, lib. II, cap. XVIII (885,48) significa: *Dialogus*, parte III, tratado II, libro II, capítulo XVIII; edición de Goldast, M., *Monarchia*, tomo II, página 885, línea 48.

Por último, aunque escasas, estas páginas están dedicadas a Alfonso Pérez de Laborda, maestro.

2. LA ARTICULACIÓN DE PODERES DESDE LA PERSPECTIVA DE LA POTESTAD CIVIL

El punto de partida para hablar de la articulación entre las dos potestades puede ser muy bien este texto: «el Papa tiene la potestad en lo espiritual y el Emperador en lo temporal» (D III.II, lib. II, cap. II [903,19]). Y ésta es una primera caracterización de cada uno de los dos ámbitos: «Por temporal se entiende todo aquello que concierne al régimen humano, es decir, al género humano constituido en la sola naturaleza sin ninguna revelación divina, y que siguen aquellos que no admiten otra ley que la natural y la humana positiva, y a los que ninguna otra ley les es impuesta. En cambio, por espiritual se entiende aquello que concierne al régimen de los fieles en cuanto es dispuesto por revelación divina» (D III.II, lib. II, cap. IV [904,31ss.]).

A partir de aquí veremos en primer lugar el ejercicio de la potestad civil (en realidad del Emperador) tanto en el ámbito secular como en el ámbito espiritual y respecto a las instituciones, personas y cosas. Procuraremos hacer un esfuerzo de síntesis para no perdernos en el bosque del *Dialogus*, bien poblado de árboles y arbustos de todos las especies y tamaños.

2.1. El Emperador y los reinos

Ockham participa de un ideal y de lo que puede ser una añoranza medieval: el imperio universal a imagen del Imperio Romano. Por eso podemos decir que su tesis es que «todos los reinos están sujetos al Emperador en lo temporal» (D III.II, lib. II, cap. V [904,53s.]; cf. Lc 2,1 sobre el empadronamiento del *universo entero* y, más importante aún, con la *Donación de Constantino*, según la cual todo el universo estaba sujeto *de iure* al Emperador).

Pero el pragmatismo de su vía media le llevará a admitir la existencia y la legitimidad de los reinos, aunque siempre con el ideal de la monarquía universal de fondo. Así el *magister* insiste en una potestad imperial *de iure*, no

necesariamente efectiva e inmediata (como lo es por ejemplo el gobierno de los reyes en distintas partes del mundo) (D III.II, lib. II, cap. v [905,31s.]). Se trataría de un *primado* del Emperador, podríamos decir que a semejanza del primado del obispo de Roma sobre la Iglesia universal, y quizá esto nos invita a hablar de una postura más realista que la de Marsilio de Padua que puede cometer el anacronismo de desear la resurrección del Imperio Romano.

Ahora bien, ¿qué ocurre con la potestad de aquellos reyes que no se reconocen sujetos al Emperador?, ¿perderán por ello sus derechos? Así nos lo hace pensar algún texto puesto en boca del maestro: «Algunos están verdaderamente sujetos al Imperio Romano *de iure* y no obstante no quieren estar sujetos *de facto*. Estos no poseen nada con justicia, pues no lo poseen según el derecho del Emperador (…). En consecuencia, si todas las naciones están sujetas *de iure* al Imperio Romano, ningún rey o príncipe u otro laico posee algo justamente si renuncia al derecho del Emperador y no quiere estar sujeto a él. (…) Y de todo aquello que poseen injustamente no pueden dar limosnas ni donar algo a alguien ni [hacer] oblaciones públicas ni holocaustos o sacrificios» (D III.II, lib. II, cap. vi [907,30ss.]).

¿Habrá que tomar este texto como exponente de la opinión de Ockham? En realidad, creemos que de nuevo el talante pragmático del autor se impone. En rigor, la no aceptación del derecho del Emperador ilegitimaría a cualquier rector temporal, pero hay varias circunstancias que pueden justificarlo: la no insistencia del Emperador en sus derechos, la ignorancia probable de los mismos monarcas y su buena fe, la predicación incompleta de los pontífices a quienes corresponde instruirlos… Todo ello puede legitimar tanto su *potestas* como su *dominium* al frente de los pueblos que rigen. Y, sin embargo, tales derechos proceden del señorío universal *de iure* del Emperador, que se mantiene como principio (D III.II, lib. II, cap. ix [910,39ss.]).

Y terminamos este apartado con otro texto sin desperdicio y fundamental para lo que de fondo nos traemos entre manos, la articulación de las potestades. Se trata de la *reinterpretación* (método tan frecuente en Ockham) de la bula *Per Venerabilem* de Inocencio III: «[*Per Venerabilem*] habla del rey de Francia, respecto al cual el Emperador se considera al menos *de facto*, pues el rey de Francia no está sujeto, ya que ni de palabra ni de hecho [el Emperador] muestra que *de iure* debe dominar al rey de Francia. En cuyo caso, por ignorancia o negligencia del Emperador, el Papa obtiene tal jurisdicción sobre el rey de Francia no por la potestad que le dio Cristo, sino por la costumbre. Si [el rey de Francia] se sujetase, el Papa no tendría de ningún modo potestad

sobre él. No porque el rey de Francia no reconozca falsa e injustamente el dominio del Emperador, sino porque el Emperador descuida o ignora sus propios derechos, los cuales tiene sobre el rey de Francia y sobre todos los otros laicos. Como también el juez eclesiástico puede intervenir en la jurisdicción secular cuando el juez secular es negligente para hacer justicia (…). De este modo, el Papa puede en muchos casos suplir la ignorancia o negligencia del Emperador sobre sus súbditos» (D III.II, lib. II, cap. VII [908,24ss.]).

Por tanto, se proclama una vez más el principio de soberanía universal del Emperador en lo temporal, pero se admite que su propia negligencia en el ejercicio de su potestad puede conllevar a anomalías como la siguiente: que el Papa, no por derecho divino, es decir, consustancial a su potestad *regulariter*, sino, *in casu,* por conveniencia política convertida en costumbre, supla al Emperador, se convierta en superior del rey de Francia.

2.2. El Emperador y los súbditos

No hay que esperar a Hobbes o a Locke para darse cuenta de que una función fundamental del poder civil es la represión o juicio de los malos. El peso de la primera caída, del pecado, se hace notar también aquí: la coacción es necesaria. A este respecto el *Dialogus* presenta tres tesis.

La primera es la curialista extrema: las cuestiones seculares corresponden al pontífice. En absoluto, dirá Ockham, pues de ordinario el juez eclesiástico no entiende en las causas seculares y, si lo hace, será *in casu,* para suplir la negligencia del juez temporal, que es quien debe intervenir en ellas *regulariter.*

La alternativa más espontánea aparece en la segunda tesis, que quizá podamos llamar imperialista: corresponde únicamente al Emperador y al juez secular castigar a los culpables de crímenes seculares, y de ninguna manera al juez eclesiástico (D III.II, lib. II, cap. XI [911,41ss.]). La justificación se encuentra en el principio de unicidad de juicio. Aunque ésta podría parecer la tesis propia de Ockham, la separación radical en el ejercicio de los dos jueces, la no intervención del espiritual en materia secular, (sólo) está indicada cuando el príncipe cumple la función que le es propia y no es negligente en su labor. Cuando esto ocurre, los clérigos no pueden entrometerse de ningún modo e incluso, conforme al testimonio de los Hechos de los Apóstoles, deberán dejar a los laicos la administración de los bienes materiales de la Iglesia, consagrándose ellos a la oración y a la predicación (D III.II, lib. II, cap. XX [917,47ss.];

cf. Hechos 6,1ss.). No obstante, el principio de intervención *in casu* del juez eclesiástico se mantiene.

Por ello, el *magister* propone una tercera a la que él mismo denomina *via media* y que de alguna manera puede conciliar las dos anteriores[1]. El juez eclesiástico puede intervenir en dos ámbitos, el foro penitencial y el foro contencioso (o jurídico–secular). Ahora bien, mientras que en el primero le corresponden todos los pecados espirituales de cualquier cristiano (no de cualquier hombre) (D III.II, lib. II, cap. XIII [913,2ss.]), no es así en el segundo, donde deberán discutirse los casos concretos en que la intervención del juez eclesiástico es legítima.

¿*Qué casos son éstos*? Suplencia, imposibilidad de castigar al culpable por parte del legislador temporal, y sujeción de los criminales en lo temporal al juez eclesiástico (D III.II, lib. II, cap. XIII). Puede llamar la atención el último de estos tres casos, que además no es discutido, por lo que creo que se refiere a una situación tan común y aceptada entonces como la existencia de eclesiásticos que eran verdaderos señores seculares con su correspondiente jurisdicción o incluso a la admisión, al menos hasta cierto punto, de los estados pontificios. ¿Simple admisión del *status quo?* Nos parece que para Ockham también sería un caso admisible desde el punto de vista teórico mientras se dieran estas condiciones: se trata de una excepción (*in casu*), en que una misma persona reúne dos títulos de diversa naturaleza, lo que no proviene de ninguna ordenación divina sino humana, y que es de recibo mientras no perjudique a la utilidad o bien común.

Después, por iniciativa del discípulo, a los tres casos mencionados en que el juez eclesiástico puede intervenir en lo temporal, se añade un cuarto que podríamos llamar derecho de instrucción (D III.II, lib. II, cap. XIV [913,40ss.]; un texto semejante al principio del capítulo siguiente). *In casibus*, el juez eclesiástico puede intervenir en una causa secular aconsejando o prescribiendo incluso, pero sin dictar sentencia ni castigar, prerrogativas del juez secular. Por tanto, no estamos ante una verdadera coerción, sino más bien ante un reconocimiento de la función doctrinal y moral de la Iglesia.

Por último, Ockham también trata la relación del príncipe no ya con los criminales sino con los súbditos buenos. Aunque lo desarrolle muy poco, nos

[1] A falta de edición crítica, el uso del término *via* (o *sentencia) media* tanto en el título del capítulo D III.II, lib. II, XIII, como en el texto, nos hace pensar que sea original.

interesa sobremanera, pues incorpora una precisión que de nuevo le califica como anti–absolutista y lo sitúa en la vía media: «Así pues, la dignidad del género humano se derogaría si todos fueran siervos del Emperador, y por tanto sería derogada si en todos los aspectos el Emperador pudiera tratar a los libres como siervos. Por lo cual, como el Emperador ha de procurar aquello que corresponde a la dignidad y a la utilidad de todo el género humano, y de ningún modo debe querer tratar a los libres como siervos, por eso también los libres no han de obedecerle [al Emperador] en todo aquello en que deben obedecerle los siervos» (D III.II, lib. II, cap. XX [918,38ss.]).

2.3. El Emperador y los bienes

También en este caso el *Dialogus* ofrece dos tesis contrapuestas y una *via media.* La primera es que el Emperador no es dueño de todas las cosas del mundo (D III.II, lib. II, cap. XXI [919,17]). Se responde distinguiendo varios tipos de propiedades: «El Emperador no es dueño (*dominus*) de todas las cosas temporales de idéntico modo, sino que lo es de un modo respecto a sus cosas y de otro respecto a las ajenas. Por tanto, no todas las cosas son comunes ni todas propias, sino que algunas son propias del Emperador de manera que no son de nadie más y ningún otro tiene propiedad de ellas, mientras que otras cosas son verdaderamente apropiadas por otros, aunque el Emperador sea dueño de ellas de alguna manera en cuanto puede quitárselas [a sus dueños habituales] en favor de la utilidad común» (D III.II, lib. II, cap. XXIV [921,41ss.]).

Y en la misma línea se responde a la tesis contraria, el dominio universal del Emperador, pues, admitida en principio, enseguida se aclara que tal propiedad no es absoluta o *ad libitum,* sino modal, es decir, orientada siempre al bien común y no puede ejercerse si no es con este motivo, racional y justamente (D III.II, lib. II, cap. XXV [921,64ss.]).

Esta es en definitiva la *via media:* el Emperador podrá tener quizá una *proprietas* universal *de iure* (semejante a su *potestas),* pero eso no puede convertirle en un tirano. Por tanto, debe distinguirse bien lo que le es propio a título de persona privada (puede disponer *ad libitum* y reclamarlo en juicio), lo administrado de modo inmediato en virtud de su oficio (no puede disponer de ello *ad libitum,* pero sí reclamarlo en juicio), y aquello que sólo le corresponde como Emperador de modo supereminente (de lo que sólo puede disponer para el bien común, con causa justa, o porque el propietario habitual haya cometido algún crimen) (D III.II, lib. II, cap. XXIII [921,1ss.]).

***

A estas alturas, después de examinar el ejercicio de la potestad del Emperador en su propio ámbito secular, en relación a los reinos, a los súbditos y a los bienes, podemos concluir, como hace el libro II del *Dialogus* III.II, preguntando: ¿tiene el Emperador *plenitudo potestatis* temporal? (Nos encontraremos con la pregunta simétrica, respecto al Papa, más adelante, al principio del apartado 3 de este artículo).

La respuesta afirmativa, de corte *marsiliano,* está justificada por dos argumentos principales: Primero, el Emperador sólo estaría obligado por la ley divina y la ley natural, pero no por ninguna ley humana, de manera que su voluntad tiene fuerza de ley (incluso cuando yerra). En segundo lugar, de parte de los súbditos, éstos deben cumplir el *pacto* a que se han obligado con sus gobernantes y, por todo lo anterior, no pueden resistir a su voluntad (D III.II, lib. II, cap. XXVI).

Ya podemos imaginar que aquí no está Ockham. El *magister* niega los argumentos aportados para añadir al derecho divino y al derecho natural otras dos instancias reguladoras del ejercicio del poder imperial: el *ius gentium*[2] y el bien común o utilidad pública. En pocas palabras: «El Emperador no tiene *plenitudo potestatis* en lo temporal de manera que pueda hacer todo aquello que no sea contrario al derecho divino o al derecho natural. [Al contrario,] tiene *potestas limitata*, de modo que con los [hombres] libres que le están sujetos y con sus bienes sólo puede aquello que aprovecha a la utilidad común» (D III.II, lib. II, cap. XXVII [923,27ss.]).

De esta manera podemos confirmar de nuevo que la libertad es un bien sumamente preciado para el filósofo inglés. Lo es sobre todo en el ámbito espiritual según la máxima *lex evangelica est lex libertatis*, pero lo es también en el plano temporal.

[2] El maestro caracteriza el derecho de gentes como aquella ley que afecta al conjunto de los hombres y que está a medio camino entre la ley natural y la ley humana positiva; a él pertenece la obligación de evitar invasiones, guerras, servidumbres, etc. Este derecho no le obliga necesariamente, pero sí que debe actuar conforme a él en la medida que todos los demás lo hacen, y obrar en contra sólo *in casu* (D III.II, lib. II, cap. XXVIII [924,18ss.]).

2.4. El Emperador y la elección del Sumo Pontífice

Dejamos el terreno de lo (puramente) temporal para entrar en aspectos todavía más centrales para lo que nos traemos entre manos, la relación entre las dos potestades. Los dos problemas planteados aquí por Ockham (elección y juicio del Sumo Pontífice por parte del Emperador) abarcan en realidad todo el espectro de posibilidades al respecto. Eso sí, veremos al final que la *via media* sigue en pie.

En cuanto a la participación del Emperador en la elección del Papa se ofrecen dos tesis (no le corresponde como tal o sí) cuyo examen nos llevará a admitir que el máximo príncipe secular tiene bastante que decir, aunque bajo ciertas condiciones.

La tesis primera (al Emperador no le corresponde en cuanto a tal: D III.II, lib. III, cap. II [926,16ss.]) no es, como ocurre con frecuencia, una presentación del pensamiento curialista, pues defiende la independencia de potestades hasta dibujar dos esferas independientes: potestades distintas, actos distintos. ¿Puede ser ésta la opinión de Ockham? En capítulos anteriores del *Dialogus* III.II, lib. III, el filósofo ha hecho hincapié en la *modulación* del principio de independencia. No se trata de dos compartimentos estancos; el bien común es más importante que la separación de poderes y puede exigir en determinadas circunstancias y bajo ciertas condiciones (*in casu*) que uno de ellos intervenga en el ámbito propio del otro (*regulariter*). Por eso será difícil que el Emperador no tenga nunca nada que decir en un aspecto fundamental para la *christianitas* como la elección del Papa. Veamos cómo.

En la Iglesia hay dos tipos de derechos: (i) Los *iura mere spiritualia* vienen dados por el sacramento de la ordenación (conferir el orden, celebrar misa, consagrar iglesias, etc.) y por tanto no corresponden a ningún laico. (ii) Y los que corresponden a todos los cristianos (Iglesia como *congregatio fidelium:* D III.II, lib. III [929,47]) y que no dependen del sacramento del orden. Entre estos últimos se encuentra la elección del Sumo Pontífice, tanto por un motivo racional (analogía con la comunidad civil, en la que todos sus miembros tienen derecho a elegir al rector) como por otro teológico (Cristo ha provisto a la Iglesia con todo lo necesario para cumplir su misión, incluyendo la elección del sucesor de Pedro) (cf. D III.II, lib. III, cap. V [931,34ss.]).

Por tanto, no se trata propiamente de un ejercicio de la potestad temporal, sino del derecho cristiano a elegir la cabeza de la comunidad de fieles. Ahora bien, lo que en apariencia corresponde a todos los cristianos, analizando bien

las cosas se concluye que corresponde a los romanos, pues Cristo dio a Pedro la potestad de elegir su sede y este escogió Roma. Por eso el Papa es ante todo *obispo de Roma* y a los romanos corresponde su elección *regulariter* (D III.II, lib. III, cap. VI [934,27ss.]; cap. V [932,15ss.]). Más aún, como sería complicado que todos los romanos lo eligieran, estos han delegado en unos pocos electores, los cardenales. Luego, ¿se esfumó la posibilidad de que el Emperador participe en la elección como parecía esbozar la respuesta a la primera tesis?

En realidad no, pues el juego de términos *regulariter–casualiter* y el principio de suplencia aparecen aquí una vez más: «Los miembros en el cuerpo de la Iglesia pueden suplir mutuamente sus defectos respecto a muchos oficios y en cierto modo [también respecto] a las cosas propias [de cada cual]. Así, el clérigo puede suplir el vicio y el defecto del secular incluso en aquello que es en cierto modo propio de lo secular (…). Así también los laicos pueden suplir en muchas cosas el defecto o la negligencia e incluso la malicia de los clérigos. Por tanto, aunque en la medida que el cuerpo de la Iglesia está óptimamente dispuesto (en lo que permite el estado de vida presente) los diversos oficios deben ser encargados a diversas personas, no obstante, cuando el cuerpo de la Iglesia sufre diversos defectos en diversos miembros, no es inconveniente (sino incluso necesario) que a uno se le encarguen diversos oficios y que un miembro desempeñe el oficio de otro. En consecuencia, aunque elegir al Sumo Pontífice es de alguna manera propio de los clérigos, no es inconveniente que *in casu* el Papa sea elegido sólo por el Emperador o por el Emperador con otros» (D III.II, lib. III, cap. IV [930,29ss.]).

Así que el Emperador no sólo no queda excluido, sino que puede ser pieza clave en la elección del pontífice. Cuando se trata de un Emperador cristiano, católico y romano (D III.II, lib. III, cap. IV [930,7ss.]) y se da el *caso* de que los electores habituales no cumplen su tarea, el derecho de elección vuelve a los romanos que, si son suficientemente inteligentes, contarán con el que debiera ser su miembro más eminente y lo harán hasta el punto de, de nuevo *in casu,* delegar sólo en él la elección (D III.II, lib. III, cap. XIII [955bis,37ss.]) [3].

---

[3] Cabe también que los romanos pierdan su derecho a elegir al Papa no por delegación, sino, culpablemente, por negligencia, herejía o apostasía. En ese caso, tal derecho pasaría a todos los cristianos (D III.II, lib. III, cap. V [932,9 y 36–37]). Que la herejía (declarada y pertinaz) fuera título suficiente para la deposición de cualquier oficio espiritual no era nada nuevo. El problema consistía en determinar cuándo se daba el caso. Buena parte de los escritos de Ockham querían demostrar que Juan XXII, y tras él Benedicto XII y Clemente VI, fueron herejes (es decir, ¡los tres Papas de los que fue coetáneo debieran haber sido depuestos!).

Más aún, los cardenales eligen de ordinario al Papa gracias a leyes humanas y, por tanto, a diferencia del derecho divino o del derecho natural, revocables cuando alguna causa racional así lo exija (D III.II, lib. III, cap. XIII [955bis,37ss.]). Luego sería pensable que, incluso de ordinario, *regulariter,* el Emperador como cristiano tomase parte en la elección del pontífice.

Con ello queda negada la primera tesis y pasamos naturalmente a la segunda: al Emperador sí le corresponde elegir al Papa. Ahora se añade una condición más al gobernante secular para que pueda intervenir en este asunto: no sólo ha de ser cristiano católico (no hereje) y romano, sino también *discreto,* es decir, tener uso de razón, estar cuerdo (D III.II, lib. III, cap. V [931,1ss.]).

Ahora bien, como ya adelantábamos, Ockham termina refiriéndose a los cardenales como únicos electores (ver, por ejemplo, D III.II, lib. III, cap. X). En realidad se trata de un *movimiento* común en el *Venerabilis Inceptor*. Por un lado, el problema es llevado hasta sus últimas consecuencias teóricas (aunque siempre dentro de un conjunto moderado –el posible *odium Dei* sería el ejemplo más célebre y quizá también el más extremo); por otra, una vez asentados los principios, se acepta a menudo el estado de la cuestión. La elección del Papa por parte del colegio de cardenales queda así justificada a la vez que puesta en *crisis*. De nuevo queda patente el sentido realista y hasta pragmático del autor anglosajón[4].

2.5. El Emperador y el juicio (ordinario) del Papa

Ockham expone en D III.II, lib. III, cc. XVI y XVII respectivamente las tesis curialista e imperialista. La primera defiende que el Emperador, por razón de su oficio, no es juez ordinario del Papa en *ningún* caso, ni por delitos eclesiásticos ni por delitos seculares, sean estos civiles o criminales, y, como puede imaginarse, se justifica sobre todo con autoridades de pontífices. Por su parte, el imperialismo sostiene que el Emperador, por su oficio, puede juzgar al Papa por todo delito, tanto espiritual como temporal, e incluso deponerlo si es culpable (cf. M. de Padua, *Defensor pacis* II, IV, y también III, II).

Desde luego, ninguna de las dos posturas es la del filósofo anglosajón, que, por boca del *magister,* expone cinco modos que ayuden a replantear el

---

[4] Y ello en muy diversos aspectos. Quizá también en su apoyo, más o menos velado, al Emperador frente al rey de Francia al insistir en el carácter fundamentalmente romano de los electores en el momento en que los Papas residían en Aviñón bajo la tutela del monarca galo.

problema. Y, sin embargo, como en las dos tesis *mayores*, también en Ockham es fácil reconocer un anhelo, una postulación de un juez último único como ideal para el mejor gobierno de la *christianitas.* Por eso las variaciones de la unidad aportadas por los cinco modos tampoco convencen, sino que son un remedio para tiempos de inclemencia (*in casu*), cuando las condiciones reales hacen imposible realizar el ideal para el bien común. La ordenación óptima de la sociedad pasa por un único rector y juez al que todos estén sujetos, en cualquier asunto (temporal) (D III.II, lib. III, cap. XXII [954,59ss.]).

Ahora bien, (en lo temporal) ese príncipe y juez supremo no puede ser el Papa, que carece de la potestad civil y de su rasgo más característico, la coerción (D III.II, lib. I, cap. XXVIII [901,1ss.]), a imagen de Cristo[5]. Por tanto, el Emperador no está sujeto al pontífice (en lo temporal), sino que, al contrario, es él quien encarna el principio de unidad anhelado y, en consecuencia, quien puede juzgar al Papa (al menos en lo temporal).

Pero, ¿necesitábamos tantas alforjas para este viaje? Ockham se situaría con esto en una postura imperialista moderada, negando toda potestad temporal al Papa y sujetándole, como a cualquier otro súbdito, al juicio temporal del Emperador. Pero creemos que la verdadera postura del filósofo franciscano es una *via media* más matizada todavía.

La diferencia en la naturaleza de ambas potestades es tal que, en efecto, el Papa no puede ejercer *regularmente* la potestad temporal, pues, *ex ordinatione Christi* y por tanto según el derecho divino, sólo le corresponde la potestad espiritual, exenta de coerción. Ahora bien, las dos potestades no dibujan esferas aisladas. Eso sería un precio demasiado alto para el bien

[5] «El Papa no está más exento de la jurisdicción coactiva del Emperador y de otros jueces seculares de lo que lo estuvieron Cristo y los apóstoles. Ahora bien, Cristo en cuanto hombre mortal y los apóstoles fueron juzgados por el Emperador por lo que respecta a la jurisdicción coactiva. Por tanto, con el Papa ha de ocurrir lo mismo» (D III.II, lib. III, cap. XXIII [956,46ss.]; cf. D I, lib. VI, caps. III–IV). Con la referencia a Cristo encarnado y a los apóstoles haciéndose débiles y renunciando a todo poder político, a toda coacción, se pone de manifiesto una vez más la continuidad entre la polémica sobre la pobreza y el problema de las dos potestades. Por otra parte, puede recordarse aquí que el texto del *Dialogus* III.II termina abruptamente en la edición de Goldast (que añade una nota al respecto; p. 957, 7-12). Scholz descubrió la continuación, pero ésta también es incompleta y finaliza de manera brusca. Su contenido no ofrece ninguna novedad: Cristo y los apóstoles estuvieron sujetos al Emperador pagano, luego con mucha más razón el Papa (que sólo es vicario de Cristo), sobre todo cuando el Emperador sea fiel. Vid. Scholz, R., *Unbekannte kirchenpolitischen Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327–1354),* vol. II, Rome, Loescher, 1911–1914, pp. 392–395.

común de la *christianitas,* para su unidad última. Por eso, el poder secular que al Papa no le atañe *regulariter*, según la naturaleza de la potestad que le es (más) propia, puede convertirse en asunto suyo por necesidad, suplencia, concesión o delegación, costumbre, etc., es decir, *in casu.* Estas mismas condiciones que legitiman la intervención del pontífice indican por sí mismas su carácter secundario, accidental, supletorio, pero no impiden la seriedad de esa intervención cuando el bien común lo requiere, hasta el punto de que es uno de los pocos lugares del *Dialogus* en que se habla literalmente de la *deposición del Emperador* (D III.II, lib. III, cap. XXII [956,21ss.]).

¿Es éste el Ockham *feroz* crítico del Papado?, ¿o estamos leyendo mal el *Dialogus?* Si no, ¿en qué consistiría en realidad su crítica del poder pontificio? No en el simple hecho de que pueda ejercer aquí y allí una potestad que puede corresponderle *per accidens*, sino en que teóricamente se arrogue como propio el poder temporal, invirtiendo los términos reales de la cuestión (el Emperador no es delegado o suplente del Papa en materia temporal, sino viceversa), y en que prácticamente lo ejerza cuando no se dan las condiciones precisas de *emergencia*, de necesidad.

3. LA ARTICULACIÓN DE PODERES DESDE LA PERSPECTIVA DE LA POTESTAD ECLESIÁSTICA

El primer libro del *Dialogus* III no lo es sólo desde un punto de vista formal sino, bien al contrario, desde la génesis del pensamiento de Guillermo de Ockham. El discípulo pregunta si el Papa goza o no de la *plenitudo potestatis* y el maestro responde con cinco teorías que dibujan todo un arco de posibilidades (D III.I, lib. I, cap. I [772,24ss.] –nos hemos encontrado ya con la pregunta recíproca respecto al Emperador al final del apartado 2.3–).

3.1. Curialismo radical

Ya podemos imaginar que la discusión de esta postura es *jugosa.* La tesis se presenta de esta manera: «Tanto en lo espiritual como en lo temporal, el Papa tiene tal plenitud de poder por ordenación de Cristo que puede [hacer] *regulariter et in omni casu* todo aquello que no es expresamente contrario a la ley de Dios ni al derecho de la naturaleza» (D III.I, lib. I, cap. I [772,28ss.]; formulaciones semejantes en otros lugares como el cap. III [754bis,2ss.]). Los argumentos fundamentales a favor son que

(a) Cristo tuvo la *plenitudo potestatis* y se la concedió a Pedro (Mateo 16,18–19 –«Tú eres Pedro… Te daré las llaves…») (D III.I, lib. I, cap. II [772,40ss.]), y (b) que tal plenitud procede de Dios y no de los hombres. En definitiva, la ordenación divina convierte en intangible la *plenitudo potestatis pontificia.*

Se responde con un principio clave muchas veces repetido: la plenitud de poder pontificio no es composible con el Evangelio. Así lo expresa uno de los pasajes más importantes de todo el *Dialogus* III: «En verdad, la ley cristiana, por institución de Cristo, es ley de libertad respecto a la ley antigua, la cual fue ley de servidumbre respecto a la nueva. Pero si el Papa tuviera de Cristo tal plenitud de poder de manera que pudiese todo aquello que no es contrario a la ley divina ni a la ley de la naturaleza, la ley cristiana sería por institución de Cristo ley de intolerable servidumbre y de mucha mayor servidumbre de lo que fue la ley antigua. Por tanto, el Papa no tiene de Cristo tal plenitud de poder ni en lo espiritual ni en lo temporal» (D III.I, lib. I, cap. V [776,10ss.]).

En definitiva, Ockham asienta una vez más el principio incontrovertible por el que debe regirse el ejercicio de la potestad espiritual: el Evangelio. La verdadera ordenación divina es un régimen de libertad. Por tanto, si el pontífice puede ejercer alguna potestad temporal no será de modo absoluto (¡como ni siquiera puede regir absolutamente en lo espiritual!) ni consustancial con su ministerio, sino según el *principio de suplencia* (cf. p.ej. D III.I, lib. I, cap. V [776,51ss.]), ya mencionado aquí.

Pero todavía, a riesgo de caer en la maraña de argumentos del *Dialogus,* mencionemos una objeción *sutil* presentada por el discípulo: sí, sí, claro que la ley cristiana es ley de libertad, pero entendida de otra manera; no impide la sujeción en todo al Papa, sino que libera del pecado y de la Ley de Moisés (D III.I, lib. I, cap. VI [777,23ss.]).

Tal dificultad da la oportunidad al *magister* de insistir y profundizar en el significado de la ley de libertad evangélica. El Evangelio no cambia una esclavitud por otra. Es cierto que el cristiano no es absolutamente libre, que tiene mandamientos que cumplir, pero, afirma Ockham con rotundidad, esa *servidumbre* no tiene el mismo sentido que en el ámbito temporal (D III.I, lib. I, cap. VII [778,13ss.]). La potestad espiritual consiste no en el dominio como poder coactivo, sino la exhortación a vivir conforme a la vida

evangélica[6]. Las obligaciones religiosas son adquiridas por el cristiano por su propia voluntad, mientras que el súbdito civil, en virtud del bien común, debe estar sujeto a las leyes quiera o no (carácter coactivo de la potestad secular).

En consecuencia, si el poder del Papa es limitado incluso en lo específicamente espiritual, mucho más lo estará en el ámbito temporal, donde ni siquiera puede intervenir *regulariter* a título propio (D III.I, lib. I, cap. VII [778,47ss.; 779,39ss.]). En fin, los príncipes seculares no le están sujetos como *siervos* (D III.I, lib. I, cap. VIII), sino que, al contrario, tal y como hemos visto en el apartado anterior, es el Papa quien está sujeto al Emperador en las cuestiones temporales (cf. D III.II, lib. III, cap. X).

Por todo ello, concluye Ockham, el curialismo radical es *herético* además de *pernicioso* y *peligroso*, pues si el pontífice dispusiera a capricho del Emperador, de los reyes, del resto de los cristianos e incluso de todos los hombres, entonces se seguirían graves peligros para la convivencia y el bien común de toda la cristiandad (D III.I, lib. I, cap. V [777,5ss.]).

3.2. Curialismo espiritual

Según esta segunda postura el Papa no tiene plenitud de poder en lo temporal, pero sí en lo espiritual (D III.I, lib. I, cap. I [772,30ss.]). Se probaría lo primero porque (a) Cristo no tuvo plenitud de poder y por tanto no se la transmitió a Pedro (D III.I, lib. I, cap. IX [780,42ss.]); (b) el eclesiástico no debe entrometerse en lo temporal (cf. 2 Tim 2,4); (c) de hecho el Papa carece de tal *plenitudo potestatis* en lo temporal. Pero no es así en lo espiritual porque (a) dispone de la plenitud *ex ordinatione Christi* (Mateo 16,19); (b) su poder en lo espiritual es análogo al del Emperador en lo temporal, y porque (c) todas las causas de Dios deben estar sujetas a la cabeza de la Iglesia, quien puede corregir a todo hombre por cualquier pecado (D III.I, lib. I, cap. X).

---

[6] El franciscanismo de Ockham y, en concreto, la polémica sobre la pobreza aparecen aquí y allá, significando la preocupación permanente del autor. Así, la *Regla* franciscana es aceptada libremente por quien decide formar parte de la Orden. Además, la obediencia que a partir de ese momento deben al Papa no es ciega, sino que está regida por la misma *Regla* ante la que se han obligado, y esto es tanto como decir por el Evangelio mismo, sustancia de la *Regla* y criterio también para el pontífice, que no puede ordenar nada contrario ni a una (reconocida por la Iglesia) ni al otro (palabra revelada ante la cual el mismo Papa es siervo). Vid. D III.I, lib. I, cap. VI (777,32ss.) y la respuesta del maestro en el cap. VII.

A esta postura Ockham responde en dos sentidos. Respecto a lo espiritual, tampoco en ello tiene el Papa la plenitud de poder, tal y como adelantamos en el examen del curialismo radical. El poder dado por Cristo a Pedro y a sus sucesores alcanza a lo imprescindible para cumplir su tarea espiritual, pero no va más allá. Así por ejemplo, el pontífice, *regulariter*, no puede imponer a los cristianos en general nada supererogatorio, ni a los franciscanos algo contrario a su *Regla*, ni tampoco ordenar la elección de su sucesor ni mucho menos elegirlo él mismo directamente (D III.I, lib. I, cap. XVII [787,15ss.]).

Por otra parte, ¡claro que la potestad temporal no corresponde al Papa *regulariter!* Pero, ¿ello impide cualquier intervención suya en ese ámbito? Ya sabemos que no. *In casu,* esa intervención en lo secular puede venir incluso exigida por el bien común, pero nunca como plenitud del ejercicio coactivo (D III.I, lib. I, cap. IX [781,18ss.]).

3.3. Curialismo mixto

Denomino así esta postura porque, manteniendo como la primera que el Papa tiene *plenitudo potestatis* tanto en lo temporal como en lo espiritual (con el solo límite del derecho divino y del derecho natural), sin embargo, considera que hay dos fuentes de ese poder, a saber, no sólo la institución de Cristo sino también la institución humana a través del concilio (D III.I, lib. I, cap. XI [782,54ss.]; cf. D III.I, lib. I, cap. I [772,31s.], y sobre todo D III.I, lib. I, cap. XII [783,61ss.], que ofrece la definición más completa de esta tercera postura).

De la primera fuente el Papa recibiría la potestad penitencial (cf. Mateo 16,19), magisterial (cf. Juan 21,27), de ordenación de los cargos eclesiásticos (cf. Mateo 16,18) y en general la capacidad para gobernar los asuntos mayores de la Iglesia (cf. D III.I, lib. I, cap. XVII [787,4ss.] para la definición de lo que es más propiamente *espiritual).*

Por su parte, de los concilios generales recibiría todo lo demás, y, según esta opinión, ello no sería contradictorio con el hecho mismo de la plenitud de poder, sino que, al contrario, explicaría cómo es posible para el pontífice disponer de ella.

Esta novedad de la tercera postura respecto a la primera es quizá la que la salva de los peores calificativos dedicados a aquella por Ockham. En cualquier caso, y teniendo en cuenta para lo demás las respuestas anteriores, las

concesiones por parte de los concilios generales al Papa nunca han tenido lugar (cf. D III.I, lib. I, cap. XII [784,9ss.]; cf. *Dialogus* I).

3.4. Anti–curialismo

Esta postura, que según Ockham presenta diversos modos, niega que el Papa tenga alguna *plenitudo potestatis*, ni en lo espiritual ni en lo temporal, ni por institución divina ni por institución humana, ni de forma regular ni *casual* (D III.I, lib. I, cap. XIII [784,41s.]). Sin embargo, acepta que el pontífice pueda tener alguna potestad coactiva; de ahí que sea preferible calificarla de anti–curialista y no de imperialista o, más precisamente, de marsiliana[7]. Lo que niega entonces es que se trate de una potestad coactiva plena y recIbída inmediatamente de Cristo[8]. Por el contrario, sólo puede tratarse de una potestad coactiva limitada y que le haya sido concedida por los hombres (por los fieles más exactamente). En consecuencia, «toda la comunidad de los fieles debe sujetarse a un solo juez supremo, que tiene la potestad coactiva, [y] de quien todos los otros jueces reciban tal potestad. Ese juez no debe ser el Papa, pues entonces toda la jurisdicción de los laicos perecería. Por tanto, el Papa no recibió de Cristo ninguna potestad coactiva» (D III.I, lib. I, cap. XV [785,30ss.]).

¿Qué impide considerar esta postura como la propia de Guillermo de Ockham? Lo veremos a continuación.

---

[7] El conjunto del capítulo XIII (D III.I, lib. I) acepta, bajo condiciones muy restringidas, que el Papa pueda tener alguna potestad coactiva, algo que parece por completo ajeno a Marsilio de Padua (vid. por ejemplo, *Defensor pacis* II, IV–V, y XXII, 6). Lo que más puede aproximarse al pensamiento de Marsilio es el modo primero de los recensionados por Ockham, que insiste en la igualdad de todos los sacerdotes, de manera que el Papa no tiene ningún poder especial sobre ellos ni sobre el resto de los cristianos (cf. M. de Padua, Ibíd., II, XV, 4).

[8] Si recordamos la fórmula ockhamista que explica cómo los laicos reciben el poder temporal, *a Deo per homines*, se puede entender enseguida el significado del adverbio *inmediatamente*, que aparece con frecuencia al hablar del poder secular del pontífice. Si ni siquiera puede decirse sin matices que el príncipe temporal lo reciba de Dios de forma inmediata, mucho menos el Papa a quien no le corresponde por su mismo oficio (sino de modo accidental, *casual*). Cf. el capítulo 9 de nuestro libro *La filosofía política de Guillermo de Ockham* (Madrid, Encuentro, 2005).

3.5. Vía media

La que creemos es la tesis propia de Ockham tiene como eje, ya no puede sorprendernos, el binomio *regulariter–in casu,* acompañado ahora por la distinción *simpliciter–secundum quid.* Y este es quizá el texto central del *Dialogus* III para captar de modo preciso cómo entiende Ockham la potestad pontificia en su relación al poder civil: «El Papa no tiene *regulariter et simpliciter* tal plenitud de poder en lo temporal y en lo espiritual de modo que por la potencia ordenada o por la potencia absoluta pueda todo aquello que no es contrario al derecho divino ni al derecho natural: no tiene tal plenitud de poder ni por derecho divino ni por derecho humano, sino que la tiene *casualiter siue in casu et secundum quid* por ordenación de Cristo o derecho divino» (D III.I, lib. I, cap. XVI [785,63ss.]; cf. D III.I, lib. I, cap. I [772,34ss.]).

En resumidas cuentas, en lo espiritual Pedro y sus sucesores recibieron de Cristo el primado de la Iglesia universal, pero esta ordenación divina no lo concede todo ni siquiera en este ámbito. El principio *lex evangelica est lex libertatis* se aplica tanto contra lo que hemos denominado *curialismo radical* como contra el *curialismo espiritual.* Así se explica el hecho ya asentado de que el Papa, por importante que sea su tarea al frente de la Iglesia, no pueda imponer *regulariter* nada supererogatorio para la salvación (como contraer matrimonio o asumir votos), aunque no sea contrario al derecho divino o al derecho natural (D III.I, lib. I, cap. XVI [786,19ss.]).

Y, sin embargo, el Papa, *in casu*, puede todo aquello que no contraríe la ley divina o la ley natural, es decir, dispone de una potestad condicionada, *secundum quid*. ¿Cuándo ocurre eso? Ockham reconoce la dificultad de detallar los casos concretos, y de hecho renuncia a cualquier enumeración, pero sí establece unas condiciones o casos generales (cf. D III.I, lib. I, cap. XVI [786,32ss.]).

Por su parte, en el ámbito temporal sólo el esquema *regulariter–casualiter* es análogo. Si al Papa, *ex ordinatione Christi,* siempre le corresponde por derecho propio la potestad espiritual efectiva (aunque limitada), sin embargo, *regulariter,* no tiene participación en el gobierno civil, coactivo. El Señor sólo concede al pontífice los bienes necesarios para su sustentación y para el desempeño de su tarea (D III.I, lib. I, cap. XVI [786,4ss.]; cap. XVII [786,54ss.]). Más allá, y por este título, no le conviene ningún *dominium* o *proprietas* sobre bienes temporales ni ninguna potestad secular. El designio *regular* de Cristo, manifestado con su palabra y su ejemplo, es que se ocupen de ello los laicos

(o, incluso, no creyentes, pues no pierden sus derechos naturales porque no pertenezcan a la Iglesia).

¿Es posible todavía justificar alguna intervención *in casu* del Papa en lo temporal? La *via media* de Ockham responderá afirmativamente, pero de un modo distinto al *anti–curialismo* que hemos examinado como cuarta propuesta: mientras que allí la intervención se justificaba por concesión humana al Papa, aquí se trata de derecho divino, aunque ello no nos devuelva a la plenitud de poder exigida por el curialismo. Veamos las palabras de Ockham:

> «*Casualiter*, es decir, cuando otros se ocupan de lo temporal con peligro para la comunidad de los cristianos o [con riesgo] de subversión de la fe cristiana, o en caso semejante en que se dirijan hacia el mal, y no hubiera otro laico que quiera y pueda cerrar tal vía de peligro, el Papa tiene *a iure diuino* la potestad de intervenir en lo temporal en cualquier cosa [necesaria] para el bien común y la salvación de la fe, y de enfrentar tal peligro haciendo lo necesario que le dicte la recta razón. De este modo [el Papa] tiene la plenitud de poder sobre lo temporal *quodammodo et secundum quid;* no porque lo temporal se haga suyo en cuanto al dominio o propiedad, ni porque pueda disponer de ello *ad libitum*, sino porque el rey u otro laico no puede hacer nada sobre cualquier cosa temporal que entonces no pueda hacer el Papa» (D III.I, lib. I, cap. XIV [786,8ss.]).

Por tanto, Ockham no sólo reconoce que incluso de modo *regular* puede corresponderle al Papa cierta potestad *secular* por derecho humano (D III.I, lib. I, cap. XVII [786,48ss.]), sino que admite también una actuación *temporal casual* legítima *a iure divino.* ¿Con qué fundamento? En realidad, el mejor fundamento de su intervención temporal es *espiritual:* salvar a la comunidad cristiana cuando está en grave peligro y ningún laico puede remediarla. Entonces, por derecho divino y según la recta razón, el Papa podrá intervenir en lo temporal. Textos como Mateo 28,16ss. pueden apoyar además el razonamiento político. Más aún, creemos que el mismo razonamiento llevaría a admitir una intervención pontificia ya no sólo para el bien de la Iglesia, sino de la humanidad como tal.

De este modo, Ockham no *espiritualiza* el papel del pontificado hasta hacerlo irrelevante en el mundo secular, sino que trata de purificarlo subrayando de mil maneras que su ministerio es el servicio del Evangelio. Lástima que quizá eso le llevase a estar *demasiado cerca del Emperador y demasiado lejos del*

Papa, con todo el sufrimiento que ello pudo acarrearle. Guillermo de Ockham quiso ser coherente hasta poner su vida en juego por la verdad.

4. CONCLUSIONES: LA VÍA MEDIA DE OCKHAM COMO ARTICULACIÓN DE POTESTADES

Marcel Pacaut fue uno de los orientadores de mi estudio sobre Ockham con su artículo «La permanence d'une 'via media' dans les doctrines politiques de l'Êglise médiévale»[9]. En él dibujaba cuatro trazos que caracterizarían tal *via media:*

1. La potestad temporal y la potestad espiritual provienen de Dios a través de canales distintos.

2. Cada potestad goza de una esfera de acción propia.

3. Ello no implica que la Iglesia se ocupe solamente de los asuntos espirituales (ni tampoco que el príncipe secular se ocupe sólo de lo temporal, añadimos nosotros).

4. Se busca la armonía y la concordia entre ambas potestades.

A modo de conclusión, los repasamos ahora en Ockham según lo que hemos visto hasta aquí.

4.1. En primer lugar, *la potestad secular y la potestad espiritual serían concedidas por Dios a través de caminos diversos*. En Ockham, el origen remoto de cualquier poder es común, es decir, surge con ocasión del pecado original, como respuesta racional a las nuevas necesidades creadas por la condición del *homo viator*, del hombre caído. Ahora bien, el origen próximo de cada una de las potestades difiere lo suficiente como para que la fuente común de ambas sólo esté en Dios.

En efecto, origen próximo de las prelaturas está en la elección de los apóstoles por parte de Cristo, cuyo ministerio se perpetúa luego con cierta participación de los hombres, pero siempre con la intervención primordial de Dios; por tanto se trata de una intervención divina directa. Sin embargo, en el caso de los príncipes seculares, la fórmula de Ockham, *imperium a Deo per homines,* quiere indicar la *institución* por parte de la comunidad política que

[9] En *Doctrines politiques et structures ecclésiastiques dans l'occident médiéval*, Aldershot, Variorum, 1985, art. VI, pp. 327–357.

por ley natural tiene derecho a elegirse rector en función del bien común (por mucho que Dios sea siempre causa providente).

En consecuencia, el poder temporal es autónomo respecto a la Iglesia, no recibe de ella su legitimidad y hasta es cronológicamente anterior.

4.2. El segundo rasgo que dibujaba la vía media era que *cada potestad tuviera su propia esfera de acción*, de manera que al poder laico correspondiese lo temporal y al poder eclesiástico lo espiritual. Nada más cierto en Ockham. Buena parte de su pensamiento político es una crítica de las injerencias eclesiásticas en el campo temporal; ellas son las responsables de muchas calamidades que sufre la *christianitas* en la medida que conculcan los derechos de los príncipes seculares y pretenden en último caso convertir a todos los hombres en siervos del Papa. El adversario primero de Ockham es sin duda la *plenitudo potestatis* pontificia.

Pero ¿cuál es el objetivo del franciscano?, ¿invertir los términos y subyugar la Iglesia al poder civil? No, su cometido es por el contrario recuperar el carácter propio de la comunidad de fieles en el mundo y muy especialmente de su cabeza visible: *lex evangelica est lex libertatis*.

Por otra parte, la potestad secular tiene también su ámbito propio y, como tal, al príncipe no le corresponderá inmiscuirse en asuntos que le escapan. Otra cosa es que, si el príncipe es fiel, su intervención en los negocios espirituales y eclesiales quede justificada no por su calidad de gobernante, sino por su derecho de cristiano a participar en los asuntos de la Iglesia, y eso *in casu*. El Papa, mientras sea ortodoxo, mantiene una preponderancia primacial sobre el resto de los católicos. Por lo demás, es cierto que, como criterio, el príncipe sólo responde ante Dios una vez que es elegido, pero ello no impide que pueda ser depuesto cuando atenta gravemente contra el bien común.

Así, el principio de autonomía entre las dos potestades quiere evitar los abusos de cualquiera de ellas sobre la otra. En fin, Ockham se muestra así como un abogado de la libertad: libertad del poder civil que no puede quedar sujeto (en su propio ámbito) al poder eclesiástico; libertad de la Iglesia en aquello que le es peculiar; libertad de los súbditos ante cualquiera de las dos potestades (súbditos sí, pero no esclavos).

4.3. La tercera característica de la vía media sería que todo lo anterior *no implica que la Iglesia se ocupe solamente de los asuntos espirituales* (ni que el príncipe temporal se ocupe sólo de lo secular). Y en efecto los términos

regulariter–casualiter (más frecuente, *in casu*) articulan esta *modulación* del principio de autonomía de las potestades. El alcance del primero de estos adverbios se corresponde con lo dicho a propósito del rasgo anterior de la vía media; se trata de lo que conviene a cada una de las potestades en su propio ámbito y en las circunstancias habituales.

Esto supuesto, Ockham abre un nuevo espacio, motivado por lo que he venido llamando su talante realista o pragmático. El bien común se erige en principio por encima de cualquier otro, de manera que, si las circunstancias lo requieren, será lícito al Papa o a los otros príncipes espirituales intervenir en el ámbito temporal. Lo que les está vedado *regulariter* por la institución de Cristo, les puede estar permitido y aún obligado *in casu* por derecho o costumbre humana, y también por aquel derecho divino que se expresa en la ley natural de atender al bien común según la recta razón. Es su función de suplencia.

4.4. Por fin, la última propiedad de la vía media sería *la búsqueda de la armonía y la concordia entre las dos potestades*. En realidad, todo lo dicho hasta aquí tiene que ver con esto. La especial insistencia de Ockham en lo que corresponde *regulariter* a los príncipes de la Iglesia tiene como fin prevenir la colisión con el poder temporal debida a las injerencias de aquella. Pero no es menos cierto que los eclesiásticos pueden *in casu* intervenir lícitamente en lo temporal, y ello se debe a que por encima de la autonomía de los dos poderes está el bien común. En función de éste, la *relación* de potestades se convierte en *articulación* o colaboración entre ellas, algo imprescindible para la utilidad común.

***

Termino estas páginas lanzando una pregunta al aire: ¿podrá pensarse *hoy* una autonomía entre lo religioso y lo civil que no sea divorcio, una independencia que salve mejor lo específico de cada cual sin que por ello impida su mutuo enriquecimiento y colaboración, y todo ello al servicio del bien común? Si es así, como espero que sea, Ockham puede inspirarnos de alguna manera todavía hoy. Para él, y también para mí, lo religioso, y específicamente lo cristiano, es un bien para la persona y para la sociedad. Si el marco del siglo XIV y el nuestro son desde luego diferentes, el reconocimiento de ese bien llevará, con el franciscano inglés, a censurar las exageraciones o abusos de la Iglesia, pero, sin duda, también con él, a aceptarla como parte (no sólo interesada, sino interesante) en público y en privado. Siguiento pistas como ésta, quizá los que nos interesamos por aspectos tan aparentemente lejanos de nuestros días no estemos haciendo sólo *arqueología,* sino pensando la condición humana.

LEGISLADOR Y PODER EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DEL ISLAM Y DEL JUDAÍSMO[1]

Rafael Ramón Guerrero
Universidad Complutense

Se sabe de la dificultad existente a la hora de definir el concepto de "nación", cuyas primeras formulaciones se fijaron a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Sin embargo, en su sentido más amplio, el concepto de nación es muy viejo, pues ya aparece en el judaísmo antiguo aludiendo a grupos sociales que poseen rasgos comunes. El mundo árabe conoció esta idea en el término *Umma*, que se suele traducir por "Comunidad". Podría hacer referencia al concepto de nación en su sentido socio–cultural, al designar al amplísimo grupo que tuvo conciencia de formar parte de esa Comunidad debido a rasgos comunes proporcionados fundamentalmente por su aceptación del Islam como religión y como norma que regula las vidas individuales y colectivas de sus seguidores. En efecto, religión y política han estado unidas e implicadas mutuamente desde los inicios del Islam.

En el Judaísmo y en el Islam la vida social y comunitaria constituyen algo esencial, por lo que la política desempeña un papel de primer orden en estas dos religiones. Para distinguirlas del Cristianismo en este aspecto, se suele decir que éste se definió en sus orígenes como ajeno a la vida política del hombre, según la manifestación de Jesús: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»[2]. Sin embargo esta afirmación quedó matizada por la exhortación de San Pablo a los Romanos: «Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación»[3].

---

[1] Esta investigación se ha realizado con la ayuda del Proyecto de Investigación *El legado clásico (griego, latino, persa) en el Islam de al–Andalus*. Referencia: Hum2007–61136/FISO, Ministerio de Educación y Ciencia. Dirección General de Investigación. España.

[2] Mt., 22,21; Mc., 12,17; Lc., 20,25.

[3] *Rom*., 13,1–2.

En el Islam, esta enunciación se encuentra ya en sus mismos orígenes, en la Palabra de Dios. La misión que Mahoma recibió por medio de la revelación estaba dirigida a árabes y no árabes, es decir, a la universalidad de los hombres: "Di: (Hombres! Soy el Enviado de Dios para todos vosotros"[4], con la idea de instituir "la mejor comunidad que se ha hecho surgir para los hombres"[5]. Lo que Mahoma creó fue una *Umma*, una nueva forma de sociedad, que requería de una *siyâsa*, de un sistema de gobierno, en el que la ley religiosa tenía que ser también ley civil. Estableció así los fundamentos del Estado islámico, basado en la obediencia y sumisión a Dios a través del Profeta y de sus sucesores al frente de la comunidad: «¡Creyentes! Obedeced a Dios, obedeced al Enviado y a aquellos de entre vosotros que tengan autoridad. Y, si discutís por algo, referidlo a Dios y al Enviado, si es que creéis en Dios y en el último Día»[6]. Se fundaba así un Estado teocrático en el que el poder temporal y el poder espiritual se encontraban unidos en una misma persona.

Los integrantes de la *Umma* no estaban vinculados por lazos de sangre, de nacimiento o de parentesco, sino única y exclusivamente por la religión, con lo que la comunidad se definía por la universalidad y no por rasgos étnicos. De aquí que la *Umma* sólo se rige por una única ley, la *šarî'a*, de origen divino, que afecta por igual a todas las manifestaciones de la vida humana, siendo guía del obrar humano y de la política[7]. La *Umma* se convertía en la "ciudad musulmana"[8]. La realización práctica de los fines de esta Ciudad obligó a una reflexión de la que resultó la elaboración de una teoría política. Uno de los quehaceres de los primeros juristas musulmanes fue integrar los diversos aspectos de la vida normal de un pueblo (los aspectos religioso, político y social) en esa única ley, que debía contemplar las relaciones de los hombres con Dios, las de los hombres entre sí y las de los hombres consigo mismos.

---

[4] *Corán*, 7,158.

[5] *Corán*, 3,110.

[6] *Corán*, 4,59.

[7] Cf. Gardet, L., «La révélation comme guide por l'agir humain et la politique», *Proceeding of the Twenty-seven International Congress of Orientalists*, ed. by D. Sinor, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1971, p. 175.

[8] Gardet, L., *La Cité musulmane. Vie sociale et politique*, Paris, J. Vrin, 1954; 4ª ed. 1976.

La primera teoría que surgió reflejaba la situación política inicial del mundo musulmán[9]. En ella describe a los ulemas como los garantes de que el gobernante aplique la *šarî'a* o Ley, como guardianes, árbitros y maestros, que aspiran a mantener el ideal de una comunidad justa y virtuosa. Ellos confirmaban la autoridad de un gobernante y ratificaban la lealtad en su investidura por medio de la *bay'a,* juramento de fidelidad o acto público por el que se aclama al gobernante[10]. También en ella se pueden entrever algunos problemas a los que las posteriores reflexiones intentarían dar solución. Se trata de la cuestión de quién determina las leyes y normas por las que se rige esa Comunidad o nación, es decir, el problema del legislador, y de la cuestión del poder que posee ese legislador y sus sucesores.

Juristas y teólogos se esforzaron pronto por esclarecer la doctrina revelada. Abû l–Hasan al–Mâwardî (972–1058) compuso una obra, *Kitâb al–ahkâm al–sultâniyya* (*Las ordenanzas propias del gobierno*), donde discute los principios de la ciencia política, señalando que la autoridad conferida al gobernante por el consenso de la *umma* era la única autoridad legal, basada en la *šarî'a*, y donde hace un especial estudio de las cualidades que deben poseer los califas, de sus funciones y deberes, su poder y la delegación de éste en los gobernadores[11]. La *šarî'a* ya se había configurado como la fuente de toda autoridad, dispensada por Dios, que se desvela como la fuente última de autoridad: el bien es lo que Dios manda y el mal es lo que Él prohíbe.

Antes de al–Mâwardî se había producido el encuentro con el pensamiento griego, donde se hallaban elementos inexistentes en las teorías jurídicas forjadas por los primeros musulmanes. Los filósofos del Islam los acomodaron a las exigencias de la comunidad política islámica y supieron proponer una nueva teoría política, cuyos fundamentos no se encontraban ya en las prácticas diversas y divergentes de la realidad política musulmana, sino en la creencia de que los principios rectores del mejor régimen político habrían de proceder de la razón humana. La *República* y las *Leyes* de Platón y la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles fueron los principales textos en los que fundamentaron sus discusiones políticas.

---

[9] Cf. Rosenthal, E. I. J., *El pensamiento político en el Islam medieval*, trad. cast. Carmen Castro, Madrid, Revista de Occidente, 1967, p. 44.

[10] Cf. Binder, L., «Al–Ghazali's Theory of Islamic Government», *The Muslim World*, 45 (1955) 229–241.

[11] Rosenthal, E. I. J., *o. c.,* pp. 45–54.

Al–Fârâbî (m. 950) expuso la teoría del Profeta y filósofo como legislador en su filosofía política. Dedicó varias obras a ello, entre las que cabe señalar su *Ciudad ideal*[12] y su *Libro de la Política*[13], en la que tiene en mente la enseñanza platónica de que la felicidad o perfección última del hombre sólo puede ser alcanzada en una sociedad con la ayuda de alguien que le encamine a ella:

> «En razón de lo que se ha dicho acerca de la diferencia existente en las disposiciones naturales de los hombres individuales, no todo hombre puede conocer de manera espontánea la felicidad, ni aquellas cosas que debe hacer, sino que para ello precisa de un maestro y de un guía»[14].

Siguiendo a Platón, afirma que este maestro o guía no es otro que el filósofo, que, por ser tal, ha de convertirse en el gobernante de la ciudad perfecta, única en la que el hombre puede alcanzar la que verdaderamente es felicidad. El saber que este filósofo debe poseer es la ciencia política, que consiste en:

> «el conocimiento de las cosas por las que los habitantes de las ciudades alcanzan la felicidad a través de la asociación política»[15].

La Política es la ciencia necesaria con la que alcanzar el fin al que tiende todo hombre. Por medio de ella el filósofo-gobernante funda la ciudad virtuosa, perfecta, ideal, en la que los ciudadanos pueden encontrar las mejores condiciones posibles para que cada uno de ellos, en la medida de sus capacidades, alcance la felicidad. Este Estado ha de regirse por las leyes y normas que disponga el filósofo, en virtud de los conocimientos teóricos que posee. De ahí la necesidad que tiene de conocer todo el universo y su Creador, a fin de que en su actividad, esto es, en la aplicación de su saber político, pueda imitar

---

[12] Al-Farabi, *On the Perfect State. Abû Nasr al-Fârâbî's Mabâdi' ârâ' ahl al-madîna al-fâdila*, a revised text with introduction, translation and commentary by R. Walzer, Oxford, Clarendon Press, 1985. (La *editio princeps* fue publicada por Dieterici, F., *Alfârâbî's Abhandlung: Der Musterstaat*, Leiden, J. Brill, 1895). Traducción española: M. Alonso, «El 'Al–Madîna al–fâdila' de al–Fârâbî», *Al–Andalus*, 26 (1961) 337–388 y 27 (1962) 181–227; reproducida, con presentación de Cruz Hernández, M., en Madrid, Ed. Tecnos, 1985; 2ª ed., 1995.

[13] *Al–Fârâbî's The political Regime (Al–siyâsa al–madaniyya also known as the Treatise on the Principles of Beings)*, Arabic text, edited with an Introduction and notes by F. M. Najjar, Beirut, Imprimerie Catholique, 1964. (*Editio princeps*: Haydarabad, Dâ'irat al-ma`ârif al–`Uṯmaniyya, 1346/1927). Traducción española: Al–Fârâbî, *Obras filosóficas y políticas*, trad. R. Ramón Guerrero, Madrid, Ed. Trotta, 2008.

[14] *Kitâb al-siyâsa*, ed. cit., p. 78. Trad. cit., p. 102.

[15] *Tahsîl al–sa'âda* (*La adquisición de la felicidad*), ed. Yasim, Y. A., en *Al–Fârâbî. Al–'amâl al–falsafiyya*, Beirut, Dar al–Manahil, 1992, pp. 119–197; el texto citado está en p. 142.

las acciones de Dios, fin supremo de toda filosofía, en máxima que al-Fârâbî toma del *Teeteto* platónico.

De la misma manera que Dios, como Intelecto o Razón Primera y Suprema, es creador y organizador del universo, así el filósofo ha de ser, por su razón, principio de orden y organización de un nuevo Estado:

> «Por su conocimiento teórico le será evidente al filósofo que la asociación política y la totalidad que resulta de la asociación de los ciudadanos en las ciudades corresponde a la asociación de los cuerpos que constituyen la totalidad del universo (…). Por ello, la ciudad ha de incluir aquellas mismas cosas que están presentes en el universo entero»[16].

> «En resumen, la ciencia política muestra que el filósofo debe emular a Dios y seguir las huellas de la organización que Dios ha hecho del universo al otorgar a las diferentes clases de seres, cuando organiza sus asuntos, las disposiciones innatas, naturaleza y cualidades propias que establece para ellos (…). El filósofo ha de establecer en las ciudades y naciones cosas similares a éstas, pertenecientes a las artes, disposiciones y hábitos voluntarios, a fin de que se realicen completamente los bienes voluntarios en cada una de las ciudades y naciones (…) para que por ello (…) alcancen la felicidad en esta vida y en la otra. Se sigue de esto que el jefe primero de la ciudad virtuosa debe conocer completamente la filosofía teórica, porque solamente desde ella puede ocuparse de la organización que Dios Altísimo ha establecido en el universo e imitarlo»[17].

En esta ciudad perfecta y excelente se realiza el orden del universo y, en menor medida, el orden humano, organizada por el conocimiento de ese orden y estructurada en sus grados jerárquicos. Sin embargo, por ideal que sea, no puede ser concebida como una obra de creación humana según un modelo divino, como si el Profeta–legislador fuera una especie de Demiurgo. Por el contrario, el bien y el mal dependen de la libertad, es decir, de la voluntad humana:

> «El bien más excelente y la perfección más elevada sólo se alcanzan, ante todo, en la ciudad, no en la sociedad que es menos completa que ella. Y puesto que la verdadera condición del bien es ser alcanzado por la libertad

---

[16] Ibíd., pp. 142–143.

[17] *Kitâb al–milla* (*Libro de la religión*), ed. M. Mahdi, Beirut, Dar el–Machreq, 1968, pp. 65–66. Trad. esp.: Al–Farabi, *Obras filosóficas y políticas*, pp. 159–160.

y la voluntad y, de la misma manera, los males sólo se dan por la voluntad y la libertad, es posible fundar una ciudad para colaborar mutuamente en conseguir algunos fines que son males. Por eso, no toda ciudad permite alcanzar la felicidad. Entonces, la ciudad en la que por la asociación se pretende la mutua colaboración para aquellas cosas con las que se consigue la felicidad verdadera es la Ciudad Excelente y la sociedad por la que se colabora mutuamente para conseguir la felicidad es la sociedad excelente»[18].

La institución de tal ciudad pretende eliminar la exigencia del rígido mecanicismo que se da en el universo[19]. La providencia divina permite que la decisión humana no sea arbitraria, porque el hombre está dotado de facultad de elección, encaminada especialmente hacia el deseo de felicidad. Para que el hombre pueda elegir, Dios ilumina, a través del Intelecto Agente, al Profeta–legislador que hace realidad la Ciudad Excelente. Es necesario, además, que los hombres crean en su misión; esto exige conocimiento del orden jerárquico del universo y reflexión sobre ese orden para percibir con claridad cuál es el lugar y la función del Profeta–legislador, filósofo–gobernante, Jefe primero.

De aquí el papel privilegiado que tiene este Jefe. Su puesto es similar al que ocupa la Causa Primera en la jerarquía cósmica y es comparado al miembro principal del cuerpo humano:

«La relación de la Causa Primera con el resto de los seres es como la relación del rey (*malik*) de la Ciudad Excelente con el resto de sus partes»[20].

«Así como el órgano que gobierna en el cuerpo es por naturaleza el más perfecto y el más completo de sus órganos en sí mismo y en lo que tiene de propio (…) así el Jefe (*ra'îs*) de la Ciudad es la parte más perfecta de ella»[21].

Debe poseer todas las perfecciones y acumular todas las funciones en materia de autoridad, aplicando la Ciencia Política como el máximo experto en ella. Es hombre de Estado, filósofo, legislador y educador[22]. Es un filósofo

---

[18] *K. al–madîna*, p. 230; trad. p. 83.

[19] Cf. Arnaldez, R., «Metaphysique et Politique dans la pensée d'al–Fârâbî», *Annales de la Faculté des Lettres. Université Ibrahim Pacha*, 1 (1951) p. 144.

[20] *K. al–madîna*, p. 236; trad. p. 87.

[21] Ibíd., p. 234; trad. p. 86.

[22] Cf. Gómez Nogales, S., «Papel de la educación en el sistema filosófico–religioso de al–Fârâbî», *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980)*, Madrid, IHAC, 1985, pp. 241–249.

porque está dotado de la sabiduría especulativa. Pero también posee el saber práctico, por el que conoce todas aquellas acciones por medio de las cuales se establecen y conservan en la Ciudad los hábitos y costumbres virtuosos, capaces de conducir a sus habitantes a la felicidad verdadera, facultad que requiere de una larga experiencia.

Este gobernante, del que depende el buen hacer del ciudadano en orden a la adquisición de la felicidad:

> «Es capaz de determinar, definir y dirigir esas acciones hacia la felicidad. Esto sólo existe en quien tiene disposiciones naturales grandes y superiores, cuando su alma se une con el Intelecto agente. Solamente puede lograr esto cuando se actualiza primeramente el intelecto pasivo y luego, a continuación, el intelecto que se llama adquirido, pues la actualización del intelecto adquirido consiste en la unión con el Intelecto agente, como se dice en el *Libro sobre el alma*»[23].

El Legislador y filósofo farabiano debe poseer doce cualidades básicas[24] para poder constituir la ciudad excelente: 1) que tenga completos sus miembros y sus potencias adaptadas a la práctica de lo que deben hacer; 2) ha de tener buena inteligencia y comprensión; 3) ha de tener buena memoria para no olvidar nada; 4) ha de disponer de mucha perspicacia y sagacidad; 5) debe estar dotado de fácil y buena expresión, para exponer en términos claros; 6) ha de ser amante de la enseñanza y de la instrucción y dócil y fácil en aceptarla, sin apenarse por la fatiga que produce enseñar; 7) ha de ser sobrio en el comer, en el beber y en la vida sexual, además de vivir alejado del juego; 8) ha de ser amante de la sinceridad y de la verdad y de aquellos que la aman; 9) ha de ser magnánimo y amante del honor y la dignidad; 10) debe tener desprecio por el dinero y demás cosas mundanas; 11) debe ser amante de la justicia y de los que la buscan; debe aborrecer la injusticia y la opresión; 12) debe ser recto, dócil, sin mostrar dificultad en dejarse corregir, ni ser obstinado ni duro, constante en los negocios, animoso y emprendedor. A su muerte, sus sucesores también deberán tener además estas seis cualidades: ser sabio; conocer y

---

[23] *K. al–siyâsa*, p. 79; trad. pp. 103–104.

[24] Las señala en *K. al–madîna*, pp. 246–248; trad. cit., pp. 92–93. Para Daiber, H., «Political Philosophy», en S. H. Nasr and O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Part II, London – New York, Routledge, 1996, pp. 848–849, estas cualidades, así como en general toda la filosofía política de al–Fârâbî, están basadas también en doctrinas ismaelíes, lo que representó una islamización de la filosofía política griega.

saberse de memoria las leyes y tradiciones y demás prescripciones establecidas por los que le han precedido; sobresalir en darse cuenta de las cosas que no han sido legisladas anteriormente, siguiendo el ejemplo de los primeros *imâmes*; sobresalir en la reflexión y capacidad para darse cuenta de lo que debe conocerse en un momento cualquiera; ser discreto y avisado al hablar de las leyes de sus antepasados y al inferir lo que debe hacerse; gozar de salud corpórea[25]. Si no se encuentra este hombre en la ciudad, entonces un grupo de hombres, que reúnan las más importantes cualidades del Legislador, serán los encargados de regir la Ciudad Excelente[26]. Cualquier otra comunidad no gobernada por las leyes racionales formuladas por el filósofo–legislador será un Estado imperfecto.

Avicena (m. 1037) parece que se interesó menos por la política en el plano teórico, a pesar de haber sido hombre de gran actividad política. No ha dejado obra especial consagrada a la cuestión política. Pero sí hay referencias, escasas pero importantes, en algunas de sus obras, especialmente en *al-Šifâ'* (*La curación*). Su punto de partida es la afirmación de que la filosofía es un saber que capacita para acceder a la felicidad suprema por medio del conocimiento que el hombre puede adquirir según su capacidad y por las acciones que ha de desarrollar de acuerdo con ese conocimiento.

La filosofía como ciencia teórica tiene como fin ocuparse del conocimiento de las cosas y como saber práctico tiende a preparar al hombre para alcanzar el bien, esto es, debe ocuparse de aquellos conocimientos que están encaminados a la acción. A esta última parte de la filosofía pertenece dar razón de la vida política y social del hombre, en virtud de la propia condición del hombre:

> «Las ciencias prácticas son en número de tres, porque la conducta del hombre se refiere a una sola persona o a varias. La conducta que se refiere a más de una persona es aquella que se realiza por asociación. La asociación se constituye como asociación familiar superior o como asociación política… La tercera ciencia práctica es la que nos da a conocer las diversas clases de políticas, de autoridades, de sociedades políticas virtuosas y perversas; nos enseña también cómo cada una de ellas llega a perfeccionarse, cómo desaparecen y cómo evolucionan. Lo que se refiere al poder está contenido en los libros de Platón y de Aristóteles sobre la Política. Lo que se refiere a

[25] Ibíd., pp. 250–252; trad. cit., p. 94.

[26] Ibíd., p. 252; trad. cit., p. 94.

la profecía y a la ley religiosa está contenido en dos libros que se encuentran en las Leyes (*al-nawâmîs*). Los filósofos no entienden por ley (*nâmûs*) lo que cree la gente común (*al-ʻamma*), es decir, astucia y engaño; para ellos la ley (*nâmûs*) es la tradición, el modelo establecido y estable y el descenso de la revelación. Los árabes llaman ley (*nâmûs*) al ángel que desciende con la revelación. Esta parte de la filosofía práctica da a conocer la existencia de la profecía y la necesidad que de la Ley religiosa tiene el género humano para su existencia, su permanencia y su vida futura. Una parte de esta filosofía da a conocer los términos universales comunes a todas las leyes religiosas y aquellos que se refieren a cada una de ellas según los pueblos y los tiempos. Ella permite distinguir entre la profecía divina y las falsas profecías»[27].

La política regula las relaciones de los hombres entre sí, porque ellos forman parte de una sociedad. Corresponde a la política dar cuenta de la profecía y de la revelación, porque el hombre tiene necesidad de una sociedad regida por la Ley religiosa. Porque si la filosofía explica el hecho social y político del hombre, también ha de dar razón de la sociedad que se gobierna por la revelación divina. Corresponde a la filosofía dar cuenta del hecho profético, aunque ello no implica que sea la filosofía la que provea de contenido a este saber profético, porque mientras que ella es una ciencia estrictamente humana, el conocimiento que el profeta obtiene es algo que pertenece sólo a Dios, puesto que es un enviado divino al que se le ha comunicado ese saber, siendo doble la misión que Dios le ha encargado: teórica y práctica.

«La misión (*risâla*) es aquella parte de la emanación llamada ʻrevelación', que ha sido recIbída y encubierta bajo una determinada forma de expresión, que trata de fomentar el bien del hombre en el mundo eterno y en el (mundo) de la corrupción en lo que se refiere al conocimiento y al gobierno político. El enviado (*rasûl*) es el que transmite lo que ha recIbído en la emanación llamada ʻrevelación', de nuevo bajo una determinada forma de expresión, que trata de lo que es considerado mejor para que por sus opiniones se alcance el bien del mundo sensible por el gobierno político y el del mundo intelectual por el conocimiento»[28].

[27] *Risâla fî aqsâm al-ʻulûm al-ʻaqliyya*, ed. en *Tisʻ rasâʼil fî l-hikma wa-l-tabîʻiyyât*, El Cairo, 1326/1908, pp. 104–118. Traducciones francesas: Anawati, G., "Les divisions des sciences intellectuelles d'Avicenne", *MIDEO*, 13 (1977), pp. 326-327. Mimoune, R., «Epître sur les parties des sciences intellectuelles d'Abû ʻAlî Ibn Sînâ», *Études sur Avicenne*, dirigées par J. Jolivet et R. Rashed, Paris, Les Belles Lettres, 1984, pp. 144–145.

[28] *Fî iṯbât al-nubuwwa*, en *Tisʻ rasâʼil*, p. 124.

La misión teórica que Avicena asigna al profeta es la de orientar a las almas hacia la búsqueda de su propio bien. Lo sitúa en el ámbito de un Estado ya configurado, el musulmán, por lo que su función radica en justificarlo como el Legislador que promulga leyes por las que el hombre conoce algunas de las cosas esenciales en que debe creer y las cosas prácticas que ha de cumplir. Su función está dirigida más hacia las acciones humanas que al simple conocimiento especulativo de Dios y del universo.

La necesidad política y social del Profeta está involucrada en el implícito determinismo aviceniano. Dios es el creador del universo según un modo de necesidad, es decir, por una emanación (*fayd*) determinada. La profecía y la misión del profeta, como sucesos que se dan y que se explican en este universo por muy extraordinarios que sean, no escapan a esta ley general que es la emanación, por lo que son tan necesarios como las leyes físicas del universo. Ello es así porque el hombre ha sido creado de tal manera que precisa de leyes divinas para alcanzar la felicidad suprema. Es ésta la que explica la necesidad de la profecía. De esta manera, el profeta no es más que la realización de una ley general: la exigencia que tiene el hombre de un legislador que regule la existencia humana en comunidad:

> «Se sabe que el hombre se distingue de los otros animales en que no puede vivir bien si vive en soledad, realizando una sola persona por sí misma todas sus ocupaciones sin compañero que le ayude en sus necesidades. Es preciso, pues, que el hombre encuentre su suficiencia en otro de su especie, quien a su vez encontrará en aquél y en su semejante su suficiencia… Si esto es evidente, es necesario, para la existencia del hombre y para su conservación, que se asocie con otros. Y para realizar una asociación son necesarias convenciones recíprocas como también son precisas otras necesidades que conducen a ella. Para las convenciones es necesaria la ley y la justicia. Ley y justicia exigen un legislador y un ejecutor de la justicia. Es necesario que éste sea de tal clase que pueda dirigirse a las gentes e imponerles la ley… Es necesario tal hombre para conservar la especie humana y multiplicarla… Es necesario, por esto, que exista un profeta»[29].

El profeta es necesario como legislador de la sociedad humana. Ya no es el filósofo-gobernante de al–Fârâbî, porque Avicena no se interesó por definir las condiciones ideales del modelo político, sino que aceptó plenamente la

[29] *Al-Šifâ'. Ilâhiyyât*, El Cairo, 1960, pp. 44l- 442.

sociedad musulmana en que vivía, tratando de dar explicación de esa sociedad en su propio sistema. Lo prueba el hecho de que, aunque la estructura de su Estado sea la platónica, dividido en tres partes[30], sin embargo está constituido por instituciones totalmente musulmanas, descritas en su obra: familia, matrimonio, divorcio, mujer, niños, califato, esclavitud, guerra santa, etc. En ese Estado, la *šarî'a* es la única vía existente en este mundo para alcanzar el mundo futuro y en él está permitida la rebelión contra el califa si éste usurpa el poder:

> «La designación de un califa por testamento es preferible: ella no provoca ninguna división, controversia o disensión. En las leyes que el legislador establezca debe estar previsto que si alguien, saliendo fuera, se proclama califa en razón de su poder o riqueza, incumbe a todos los habitantes de la ciudad combatirlo y matarlo. Si pueden hacerlo pero no lo hacen, desobedecen a Dios y reniegan de Él. Es lícito derramar la sangre de quien puede matar a tal sujeto y no lo ha hecho, después de que esto haya sido constatado por todos. Debe establecerse por ley que después de la fe en el Profeta nada acerca más a Dios que destruir a este usurpador»[31].

La suya es, por tanto, una filosofía práctica que es perfecta conclusión de una filosofía teórica, porque para Avicena la felicidad última no sólo se consigue por la virtud teórica, sino también por la virtud práctica. Aquel en quien se unen de manera perfecta ambos tipos de virtud es el profeta, el verdadero gobernante del Estado y su legislador. De aquí que para Avicena la única ciencia política posible sea la que deriva de la ley religiosa. La política es la ciencia que concluye el saber humano en tanto que el hombre ha de atenerse a la revelación divina, fuente última de toda ley promulgada por el legislador. A éste le compete también el poder, que delegará en sus sucesores, los califas.

Las condiciones existentes en al-Andalus no favorecieron el desarrollo de la filosofía política, pues a partir del siglo XI se caracterizó por el desorden y la falta de un gobierno fuerte en los distintos reinos, según se puede colegir de algunas fuentes[32]. Las dificultades que permanecieron en el siglo XII permiten comprender que la especulación política adquiriera un aspecto fundamentalmente teórico, aunque no hace abstracción de la realidad, puesto que, bajo la

---

[30] Ibíd., p. 447.

[31] Ibíd., p. 452.

[32] Cf. Allard, M., «Ibn Bâŷŷa et la politique», en *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenario dicata*, edenda curavit J. M. Barral, Leiden, J. Brill, 1974, vol. I, pp. 11-12.

pluma de los filósofos que sobre ella escribieron, se encuentran observaciones muy concretas.

Avempace (m. 1138) fue un hombre dedicado a la tarea política, pero su experiencia debió ser tan negativa, que convirtió la Ciudad Excelente de al–Fârâbî en un ideal casi irrealizable. Partiendo del pensamiento de éste, sus doctrinas políticas son distintas. No hay en su obra una discusión de las diversas clases de regímenes y de gobiernos políticos, ni trata de las leyes, ni se ocupa del propósito propio de la ciudad y habla muy poco de lo que constituye el régimen excelente. No hay en ella reglas para los gobernantes, para los legisladores o para los ciudadanos. Tampoco plantea las cuestiones referentes a la relación entre la ley divina y las leyes humanas, la religión en la ciudad, la naturaleza de la profecía, temas fundamentales en la filosofía política islámica. Por eso, su obra *El régimen del solitario*[33] no es un tratado de ciencia política, sino una guía para la verdadera felicidad, destinada al filósofo que inevitablemente vive en las ciudades imperfectas.

En Averroes (m. 1198) se vuelve a encontrar una profunda reflexión sobre la filosofía política y la figura del legislador, persuadido, como al–Fârâbî, de que el bien supremo, la última perfección y felicidad sólo se alcanza en la Ciudad Perfecta, identificable para él con el califato ideal, el de los cuatro primeros califas, superior incluso a la república platónica[34]. Retorna a la consideración de que la felicidad del hombre sólo se puede obtener como ciudadano de un Estado y no en la soledad a la que habían llegado Avempace e Ibn Tufayl. Para Averroes, el hombre es un ser político, porque tiene necesidad de los demás para alcanzar las virtudes por las que se consigue la perfección humana:

> «También parece evidente que es imposible para un hombre alcanzar por sí solo todas las virtudes, o que si fuese posible resultaría improbable, por lo cual un principio aceptable sería que pudiéramos encontrarlas realizadas separadamente en un conjunto de individuos. Asimismo, parece que ninguna de las esencias humanas pueda realizarse a través de una sola de estas virtudes, a no ser que un grupo de hombres contribuyan a ello; pues

[33] Avempace, *El régimen del solitario*, edición y traducción de Don Miguel Asín Palacios, Madrid-Granada, CSIC - Escuelas de Estudios Arabes, 1946. Nueva traducción por Lomba Fuentes, J., Madrid, Trotta, 1997.

[34] Cf. Rosenthal, E. I., «La filosofía política en la España musulmana», *Revista de Occidente*, 78, 1969, p. 261.

para adquirir su perfección un sujeto concreto necesita de la ayuda de otras gentes. Por esto el hombre es por naturaleza político»[35].

Su *Exposición de la República* está compuesta en parte por extractos, paráfrasis y citas de obras farabianas, pudiéndose afirmar[36] que se deja guiar por al-Fârâbî en lo que concierne a la comprensión de la filosofía política de Aristóteles y de Platón, siguiéndolo fundamentalmente cuando se trata de explicar aquellos problemas que surgen del contacto de esta filosofía política con la Ley islámica. Sin embargo, Averroes también se aparta igualmente de él, puesto que hace continuas referencias a la historia islámica y a la política de su época, que permiten precisar mejor su posición ante la sociedad islámica.

La idea general de la paráfrasis de Averroes es que sólo la filosofía puede dar una correcta interpretación de la Ley religiosa, única y verdadera constitución del Estado[37]. De aquí que esté más vinculado a la propia comunidad islámica que lo que estaba al- Fârâbî, precisamente porque era más consciente de la supremacía de la Ley divina y de su función política. De ahí la crítica que hace de las instituciones políticas musulmanas, cuando éstas consideran que no es la filosofía la que puede regular e interpretar la Ley. En el *Fasl* había afirmado la identidad entre filosofía y religión revelada[38]. También lo hace en el comentario a Platón:

«Lo que las Leyes religiosas existentes en nuestro tiempo mantienen en relación con este asunto es que el fin último del hombre está establecido por la voluntad de Dios, ¡ensalzado sea!, pero que el único camino para

---

[35] *Exposición de la "República" de Platón*, Trad. cast. Cruz Hernández, M., Madrid, Ed. Tecnos, 1986, p. 6. *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, ed. with an intr., translation and notes by E. I. J. Rosenthal, Cambridge, University Press, 1956, pp. 112–113. *Averroes on Plato's Republic*, translated, with an introduction and notes by Lerner, R., Ithaca (New York), Cornell University Press, 1974, p. 5.

[36] Mahdi, M., «Alfarabi et Averroès: Remarques sur le commentaire d'Averroès sur la *République* de Platon», *Multiple Averroès*, Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris, septembre 1976, éd. préparée par J. Jolivet, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 94.

[37] Discutí esta idea con Jorge J. E. Gracia en unos encuentros sobre Averroes en Pamplona. Él sostiene lo contrario en su artículo «The Philosopher and the Understanding of the Law», en Wahba, M., & Abousenna, M., *Averroës and the Enlightenment*, New York, Prometheus Books, 1996, pp. 243–251.

[38] *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos Ramón Guerrero, R., Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1998.

saber este asunto de la voluntad de Dios es la profecía. Y esto, si se medita sobre las Leyes religiosas, se divide en estricto conocimiento abstracto, tal como nuestra Ley ordena respecto del conocimiento de Dios, ¡ensalzado sea!, y en acciones prácticas, como las cualidades éticas que aconseja observar. A tal propósito, su intención es idéntica al fin de la filosofía, tanto en el modo como en su finalidad»[39].

Sólo el filósofo, mediante el "conocimiento abstracto" contenido en la Ley, puede explicar y aplicar la unidad política y religiosa del Islam. De aquí la importancia que Averroes reconoce a la filosofía en el Estado islámico y la oposición y crítica que realiza de los teólogos musulmanes, quienes, creyéndose verdaderos intérpretes de la Ley, no hacen más que falsearla.

La política es el arte que tiene como fin guiar a los ciudadanos hacia su propia perfección. El gobernante, como perfecto hombre de Estado, es el *Imâm*, el que guía y el que debe ser seguido:

«Así, pues, estos nombres de filósofo, rey y legislador son sinónimos; y lo mismo en el caso de *imâm*, porque entre los árabes se considera *imâm* al que se sigue en sus actos. Por ello, quien es seguido en estas acciones por ser un filósofo es un *imâm* en sentido absoluto»[40].

Para Averroes, el filósofo es necesario para la ciudad, para la comunidad, para la *Umma*, porque es el único que puede transformar de manera gradual las conductas de los ciudadanos y restablecer la definitiva ciudad ideal.

En el siglo XIV, Ibn Jaldûn (m. 1406) expuso con toda claridad todos estos problemas. Se planteó explícitamente la cuestión del poder político (*mulk*) en general y afirmó que es algo connatural al hombre, según se lee en la *Muqaddima*:

«Como hemos dicho, el poder político (*mulk*) es natural al hombre, porque es conforme a la naturaleza de la sociedad humana. El hombre está más inclinado hacia el bien que hacia el mal por razón de su naturaleza innata y de su facultad racional e intelectual; el mal le viene de las facultades animales que posee. En tanto que es hombre, es llevado al bien. Y en tanto que es hombre, dispone de poder y de autoridad (*wa–l–mulk wa–l–siyâsa*), porque son propios del hombre y no del animal. Así, pues, el bien que

[39] Trad. cit., p. 80. Trad. Rosenthal, p. 185. Trad. Lerner, pp. 80-81.

[40] Trad. cit., p. 72; Trad. Rosenthal, p. 177. Trad. Lerner, p. 72.

existe en el hombre está en relación con la política y el poder, porque hay una correspondencia entre el bien y la autoridad»[41].

Más adelante expone:

«El poder político (*mulk*) es una institución natural al hombre. Como ya hemos mostrado, los seres humanos no pueden vivir ni existir sin la sociedad y sin la mutua colaboración de ellos para procurarse sus alimentos y sus cosas necesarias. Cuando se han unido en sociedad, la necesidad los impulsa a relacionarse unos con otros para solventar sus exigencias. Pero cada uno tiende la mano para apropiarse de lo que desea, porque la injusticia y la agresividad están en la naturaleza animal. A su vez, los que se sienten afectados defienden su bien, impulsados por la ira y la indignación, rechazando aquello con todas sus fuerzas humanas. Surgen entonces las riñas que llevan a los combates; éstos conducen al tumulto y al derramamiento de sangre, a la muerte y, finalmente, a una posible desaparición de la especie humana. Pero ésta es una de las cosas que el Creador Altísimo nos ha mandado conservar. La supervivencia de los hombres es imposible con el desorden sin un jefe que los impida atacarse los unos a los otros. Por esa razón necesitan de un gobernante; será un jefe para ellos y, como exige la naturaleza humana, será el rey poderoso que los gobernará»[42].

En términos históricos esto queda probado por el hecho de que han sido los reyes y gobernantes, más que los profetas, los que han fundado muchos estados, que nunca ha recIbído profetas, por lo que su autoridad está basada en el poder de los hombres y no en leyes divinas.

Este don de la naturaleza humana es dado por Dios y exige unas buenas cualidades para poder ejercerlo, entre las que cabe señalar la generosidad, el perdón de las faltas, la tolerancia, la hospitalidad, la ayuda a los necesitados y el apoyo a los indigentes, la entereza en la adversidad, el ser fiel a la palabra dada, la liberalidad, etc. Son virtudes por las que los soberanos son dignos de

---

[41] *Muqaddima*, Beirut, 1994, vol. I, p. 151. Trad. esp. *Introducción a la Historia Universal*, México, F.C.E, 1977, p. 302. Hay una recentísima traducción española: *Introducción a la historia universal (al–Muqaddima)*, ed. y trad. de Ruiz Girela, F., Córdoba, Ed. Almuzara, 2008. Trad. franc.: *Discours sur l'Histoire Universelle*, trad. Monteil, V., Beirut, 1968, vol. I, p.283.

[42] Ibíd., p. 198; trad. esp., p. 374; trad. Monteil, pp. 362–363.

gobernar[43]. Pero el poder ejerce una gran atracción entre los hombres y eso les lleva a luchar entre sí para conseguirlo:

> «El poder es un cargo noble y seductor: encierra la totalidad de los bienes mundanos, las pasiones corpóreas y los placeres del alma. Surge rivalidad por alcanzarlo; raramente alguien se resiste a dejarlo, salvo cuando le es arrancado (por la fuerza). Surge entonces la lucha y se pasa de ahí a la guerra (*al–harb*), a los combates y al dominio de unos sobre otros»[44].

Degenera entonces en despotismo sin límite y sin estar sometido a ley alguna, sino solamente a las pasiones del gobernante:

> «Cuando [el poder] implica la dominación y la coerción (*al–tagallub wa–l–qahr*), que son expresión de la ira y de la animalidad, entonces los mandatos del soberano son por lo general injustos, ajenos a la verdad y dañinos para los asuntos materiales de quienes están sometidos a él, porque les fuerza a ejecutar sus intenciones y deseos, lo que no está al alcance de sus posibilidades»[45].

Para resolver este mal uso del poder, Ibn Jaldûn apela a la necesidad de una ley superior, procedente de la razón humana o de Dios:

> «Es necesario entonces volverse hacia normas políticas prescritas que preservarán a todos y entonces ellos obedecerán sus mandatos, tal como sucedía entre los persas y entre otros pueblos. La dinastía que no fundamente su política en este tipo de normas no podrá mantener sus fines ni asumir el poder. Si estas normas han sido instituidas por gentes inteligentes, notables y clarividentes de la dinastía, será una política racional (*siyâsa ʿaqliyya*). Si proceden de Dios, transmitidas por un Legislador y formuladas como Ley divina, será una política religiosa (*siyâsa dîniyya*), útil para esta vida y para la otra»[46].

La ley divina es mejor que la ley basada en la razón, porque ésta sólo atiende al bienestar del hombre en esta vida, mientras que la ley procedente de Dios cuida de las dos vidas, la vida en este mundo y la vida futura. Por ello, la ley religiosa debe imponerse a los hombres por ser la más justa, ya que rechaza todo lo que atenta contra el hombre. Y aquí reside la grandeza del Islam, se-

[43] Ibíd., p. 152; trad. cast., p. 303; trad. Monteil, p. 285.

[44] Ibíd., p. 163; trad. cast., p. 321; trad. Monteil, p. 303.

[45] Ibíd., p. 201; trad. esp. p. 378; trad. Monteil, pp. 367–368.

[46] Ibíd., p. 201; trad. esp. p. 378; trad. Monteil, p. 368.

ñala Ibn Jaldûn, porque es la única religión que se ha constituido en ley para la comunidad. Es una ley que fue legislada por Mahoma, aunque el verdadero legislador es Dios, y continuada por los califas, sus sucesores:

> «La autoridad que es capaz de ejecutar la ley divina (*šarî'a*) son los profetas (*al–anbiyâ'*) y quienes ocupan después su lugar, los califas (*al–julafâ'*)»[47].

El califato se constituye así en el verdadero poder en el Islam, al representar una autoridad que obedece a la ley divina, que se impone al gobernante temporal y a sus pasiones. La misión de este nuevo poder que es el califato es aplicar la ley divina en el mundo, no hacer la ley, que ha sido promulgada por Mahoma, el Profeta, en nombre de Dios:

> «El califato consiste en dirigir a las gentes según la ley divina, a fin de asegurar su felicidad en este mundo y en el otro. Los intereses temporales se relacionan con los otros porque, según el Legislador, todas las circunstancias de este mundo deben ser consideradas en su relación con su valor para el otro mundo. En realidad, el califa es el vicario del Legislador inspirado, en tanto que sirve, como él, para proteger la religión y gobernar el mundo con ella»[48].

El Islam sólo puede protegerse del poder temporal si su jefe espiritual, su califa, sigue exclusivamente la *šarî'a*, si su voluntad queda sometida a la ley divina, para que la comunidad, llevando una vida de acuerdo con las leyes religiosas, goce de las condiciones necesarias para alcanzar la vida feliz. Poder y autoridad quedan así unidas en el califato. Pero en su desarrollo histórico, éste también sucumbió al poder temporal y su tarea se desvirtuó y acabó siendo suplantado por otros poderes temporales.

* * *

El pensamiento político en el mundo judío siguió, como el musulmán, la *República* de Platón. El judaísmo necesitó presentar la revelación como una ley, por lo que se caracterizó desde su inicio como una política, según expuso Leo Strauss[49], porque el profeta que dio cohesión al grupo social fue también

---

[47] Ibíd., p. 202; trad. esp. p. 379; trad. Monteil, p. 370.

[48] Ibíd.

[49] *Philosophy and Law: Essays Toward the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, English trans. by Fred Baumann, Albany, SUNY Press, NY, 1995. Es traducción del original *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*. Berlin, Schocken, 1935.

legislador y jefe político. Los pensadores judíos medievales recibieron una gran influencia del fundador de la filosofía política en el mundo islámico, al–Fârâbî[50], cuyas ideas están presentes en Judá Halevi, pero, sobre todo, en el filósofo cordobés Maimónides (m. 1204).

Permaneciendo en la línea abierta por al–Fârâbî, de quien es deudor[51], Maimónides escribe en su *Tratado de lógica* que la filosofía se divide en dos grandes ciencias, las teóricas y las prácticas. Como ciencia teórica, permite conocer a Dios y el universo; como ciencia práctica, lleva a la imitación de Dios. Concebir así la filosofía, como *imitatio Dei*, implicó un gran desarrollo de lo político: el filósofo–rey tenía que ser el profeta fundador de la religión y de la ciudad basada en ella. A ello se refiere tanto al comienzo como al final de la *Guía de perplejos*, donde señala cómo la perfección del hombre consta de dos estadios, siendo uno la percepción de Dios y del universo, y el otro la imitación de las acciones de Dios en la actividad práctica:

> «Has de saber que el Príncipe de nuestros Sabios, nuestro Maestro Moisés, dirigió dos súplicas y obtuvo respuesta a las dos: una fue pidiendo a Dios que le diera a conocer Su verdadera esencia; y la segunda, expuesta en primer término, iba encaminada a que le revelara Sus atributos. Dios le contestó a las dos solicitudes prometiendo revelarle todos Sus atributos, que son Sus actos, y dándole a entender que Su esencia no podría percibirla en toda su realidad… Así pues, la percepción de esas acciones, que son Sus atributos, por los cuales es conocido, y la prueba de que aquello cuya percepción le fue prometida eran Sus actos es que solamente le fue dado a conocer los simples atributos operativos (…). Quien gobierna un Estado, si es un profeta, debe acomodarse a estos atributos y que tales acciones emanen de él conforme a la mesura y derecho, no por mero arrebato de la pasión (…). Queda explicado cómo, al mencionarse los actos de Dios, se fija dicho límite en las trece características. Se trata de cualidades necesarias para regir los Estados, pues la suprema virtud del hombre estriba en aseme-

[50] Cf. Mahdi, M., *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, traducción Ramón Guerrero, R., Barcelona, Herder, 2003.

[51] Cf. Ramón Guerrero, R.: «Filosofía árabe y filosofía judía: al-Fârâbî y Maimónides», *Actas del I Congreso Internacional sobre la vida y la obra de Maimónides*, Córdoba, septiembre de 1985, Córdoba, Editorial El Almendro, 1991, pp. 423 – 430.

jarse a Él, en la medida de lo posible, lo cual significa que debemos asemejar nuestros actos a los Suyos, conforme expusieron nuestros Doctores»[52].

«La cuarta clase (de perfección) es la verdadera perfección humana; consiste en la adquisición de las virtudes intelectuales, me refiero a la concepción de los inteligibles que proporcionan opiniones correctas sobre asuntos metafísicos. Esto es el fin último y es lo que perfecciona verdaderamente al individuo, pues le pertenece a él solo; le da una existencia perdurable y por medio de ello el hombre es hombre. Si consideras cada una de las tres perfecciones antecedentes, hallarás que pertenecen a los otros, pero no a ti, aunque, según las opiniones acreditadas, pertenecen a ti y a los otros. Esta última perfección, sin embargo, es propia de ti solo y nadie la comparte contigo de ninguna manera… También los Profetas nos han expuesto y comentado estas mismas nociones, tal como las han comentado los filósofos, y nos han puesto de manifiesto que ni la perfección de la posesión, ni la perfección de la salud, ni la perfección de las costumbres morales son excelencias de las que haya que ufanarse ni apetecer, y que la única perfección de la que hay que enorgullecerse y desear es el conocimiento del Altísimo, que es la verdadera ciencia… El fin al que [Jeremías] alude en ese texto es que está claro que la perfección del hombre de la que verdaderamente puede enorgullecerse es haber adquirido, según sus facultades, la percepción de Dios Altísimo, y haber reconocido su providencia sobre sus criaturas al crearlas y al gobernarlas tal como es. La conducta de tal individuo, después de haber obtenido esa percepción, será el proponerse siempre las buenas acciones, la rectitud y el buen juicio, imitando las acciones del Altísimo, tal como hemos explicado varias veces en este Tratado»[53].

Imitar a Dios implica conocerlo, no en su esencia, que es incognoscible, sino en sus acciones, en aquellos atributos que muestran su operación, porque son ellos los que proporcionan al hombre un modelo que debe imitar en su actividad práctica. La aplicación de los atributos de la acción, como *imitatio Dei*, permite al filósofo realizar su obligación moral y educativa: sólo imitando a Dios el hombre alcanza su perfección suprema, el Sumo Bien. Si el hombre debe emular a Dios y éste sólo se le presenta como un ser activo, entonces debe seguir la vida activa, no la contemplativa, para alcanzar ese fin. Encami-

---

[52] Maimónides, *Dalâlat al–ha'irîn*, ed. H. Atây, Ankara, 1974, I, 54, pp. 126–131. Trad. española: *Guía de perplejos*, trad. Gonzalo Maeso, D., Madrid, Ed. Nacional, 1984, pp. 154–158.

[53] Ibíd., III, 54, pp. 737–740; trad. Maeso, pp. 561– 564.

nar hacia Dios, por tanto, es tarea de la filosofía, con lo que ésta se muestra en el sentido neoplatónico de "ascenso a lo divino".

De aquí el papel privilegiado que tiene el Profeta como legislador de una ciudad. Debe poseer todas las perfecciones y acumular todas las funciones en materia de autoridad, aplicando la Ciencia Política, aquella a la que Maimónides asigna como tarea lo siguiente:

> «En cuanto a la política de la ciudad, es una ciencia que proporciona a los habitantes (de esta ciudad) el conocimiento de la verdadera felicidad, proporcionándole los medios para alcanzarla. Les enseña también el conocimiento de la desgracia real y los medios para evitarla; que se esfuercen por medio de sus cualidades morales en rechazar las felicidades supuestas, de manera que no encuentren beneficio en ellas ni las codicien, y que las desgracias supuestas se les aparezcan claramente, de manera que no sufran por ellas ni las teman. Igualmente, determina para ellos las reglas de justicia por las que se ordenen sus comunidades. Los sabios de las naciones de antaño establecían leyes y líneas de conducta de acuerdo con el grado de perfección de cada individuo, por las que sus reyes gobiernan a quienes les están sometidos. Ellos las llamaban "leyes" (no/moi). Las naciones eran gobernadas por estas leyes. Los filósofos han escrito numerosos libros sobre esto, que han sido traducidos al árabe. Lo que no ha sido traducido puede ser incluso mucho más numeroso. Pero en esta época no tenemos necesidad de todo esto, es decir, de los regímenes políticos ni de las leyes, pues la conducta de los hombres está regida por los mandamientos divinos»[54].

Maimónides expone su concepción de la profecía en los siguientes términos:

> «Has de saber que la verdadera realidad y disposición de la profecía es una emanación que procede de Dios, loado y ensalzado sea, por mediación del Intelecto Agente, a la facultad racional en primer lugar y a la facultad imaginativa después. Éste es el grado más elevado del hombre y el ápice de la perfección que puede existir para su especie. Tal estado es el ápice de la perfección de la facultad imaginativa. Esto es algo que no puede darse en todo hombre en modo alguno, pues no es un asunto al que se llegue por la perfección en las ciencias especulativas y del mejoramiento en las costumbres morales»[55].

---

[54] *Maqâla fi l–mantiq*, pp. 119–120.

[55] *Guía*, ed. cit. p. 400; trad. cit., p. 344.

«Has de saber que cuando esta emanación intelectual emana a la facultad racional solamente y no emana de ella nada a la facultad imaginativa, bien sea por la parquedad de lo que emana o por una deficiencia que haya en la imaginativa en su disposición original, que no le permite recibir la emanación del intelecto, es la clase de los sabios especulativos. Cuando esta emanación llega a las dos facultades a la vez, es decir, a la racional y a la imaginativa, como nosotros y otros filósofos hemos explicado, y si la imaginativa está en el ápice de su perfección por su disposición original, entonces será la clase de los profetas»[56].

La profecía, pues, es para Maimónides una iluminación que proviene de Dios y que se difunde a través del Intelecto Agente, que requiere en el hombre no sólo la máxima perfección intelectual y moral, sino también la excelencia de su facultad imaginativa. No es un proceso estrictamente natural en el hombre, puesto que precisa de la "voluntad de Dios" (*bi–mašî'at Allâh*)[57], punto en el que, según confiesa en ese mismo lugar, entra en desacuerdo con los filósofos, cuyas restantes opiniones sobre la profecía acepta: aun dependiendo de la voluntad de Dios, se realiza por la intervención del Intelecto Agente y requiere aquella perfección en el hombre. Pero esto no quiere decir que la profecía sea la fuente de un conocimiento superior al intelectual, propio del género humano, porque las capacidades exigidas para el profeta, como se dice en esos textos, no son distintas de las requeridas en los demás hombres que se dedican a la filosofía: intelecto, con la perfección intelectual y moral, e imaginación, facultad ésta que no es superior al intelecto o a la razón, sino inferior en el ámbito del conocimiento propio de los hombres[58].

El Profeta es hombre de Estado, filósofo, legislador y educador, tal como ya había establecido al–Fârâbî, para quien se trata de un filósofo porque está dotado de la sabiduría especulativa y práctica, que por medio de la filosofía teórica llega a conocer el orden divino del universo. Ésta es la tarea de la sabiduría práctica: conocer todas aquellas acciones por medio de las cuales se establecen y conservan en la Ciudad los hábitos y costumbres virtuosos, capaces

---

[56] Ibíd., p. 406; trad. cit., p. 348.

[57] Ibíd., p. 390; trad. cit., p. 338.

[58] Cf. Diesendruck, Z., «Maimonides' Lehre von der Prophetie», en G. A. Kohut (ed.), *Jewish Studies in memory of Israel Abrahams*, Nueva York, 1927, pp. 74–134. Strauss, L., «Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen», *Le Monde Oriental*, 28 (1934) 99–139. Wolfson, H. A., «Hallevi and Maimonides on Prophecy», *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1977, vol. II, pp. 60–119.

de conducir a sus habitantes a la felicidad verdadera, facultad que requiere de una larga experiencia. Que es filósofo, parece confirmarlo el hecho de que tras describir los atributos divinos de la acción, únicos de los que se puede hablar[59], Maimónides concluye que quien gobierna un Estado, si es profeta, debe acomodarse a estos atributos, por lo que, para él, Moisés tuvo capacidad para gobernar Israel en la medida en que esa capacidad era la expresión última de la *imitatio Dei*[60]. La teoría de la *imitatio Dei* cobró entonces una fuerza política muy poderosa: El filósofo–rey platónico, que podría gobernar en un futuro utópico, fue trasladado a un pasado: la fundación de la comunidad, con lo que el filósofo–rey se convertía en el iniciador profético de la religión[61]. Filosofía y profecía debían ir a la par e íntimamente unidas.

Sin embargo, hay un problema planteado por las últimas palabras de Maimónides, en las que parece afirmar que no se precisa de la filosofía ni de la ciencia política para que la ciudad y la nación sean gobernadas. Se ha discutido el sentido de estas palabras[62], pero Maimónides parece aludir con ello al hecho de que la legislación divina es la más perfecta, porque su fuente es la profecía, no la razón humana, según parece desprenderse de cuanto dice en el siguiente texto:

> «Expuesto lo que constituye la profecía, enucleándola en toda su realidad y demostrado que la de Moisés, nuestro Maestro, sobre él sea la paz, se distingue de la de los demás, diremos que únicamente esa percepción tuvo por consecuencia nuestro llamamiento a la ley. Ni desde Adán hasta Moisés se efectuó otro semejante por profeta alguno de los que conocemos. De igual modo, es principio fundamental de nuestra Ley que jamás habrá otro; por eso, es creencia nuestra que nunca hubo ni habrá otra Ley sino la de Moisés… A esta ley sola llamamos Ley Divina, y todo lo que cae fuera

[59] *Guía*, I, 53–54.

[60] Cf. Kreisel, H., *Prophecy. The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 219.

[61] Cf. Melamed, A., *The Philosopher–King in Medieval and Renaissance Jewish Thought*, edited with an Introduction by L. E. Goodman, Albany, SUNY Press, 2003, p. 16.

[62] Cf. Kraemer, J., «Maimónides on the Philosophic Sciences in his Treatise on the Art of Logic», *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, ed. by J. L. Kraemer, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 77–104, especialmente, pp. 98–101.

de ella, en cuanto a regímenes políticos, como son las leyes de los griegos y las locuras de los sabeos y otros, es obra de políticos, no de profetas»[63].

Y aunque parezca que se puede prescindir de las obras de los filósofos en que se expone toda la ciencia política, sin embargo la utilización que de ellas hace, en especial de las de al–Fârâbî, como queda dicho, muestra su necesidad, en tanto que ayudan a adecuar las obligaciones de la ley de Moisés a las circunstancias cambiantes de cada tiempo. Tal es lo que pretende hacer en la *Guía de perplejos*: fundar la Ley en las exigencias de la razón.

[63] *Guía*, II, 39, pp. 411–414; trad. Maeso, pp. 352–353.

NICOLÒ CUSANO PENSATORE POLITICO: ULTIMO DEI MEDIEVALI O PRIMO DEI MODERNI?

Gregorio Piaia
Università di Padova (Italia)

Avviata a metà Ottocento grazie alla *Geschichte der Philosophie* di August Heinrich Ritter,[1] la tesi che vede in Nicolò Cusano un precursore della filosofia moderna è stata sviluppata, com'è noto, da Ernst Cassirer nella celebre opera *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906) ed ha alimentato a lungo il dibattito storiografico novecentesco, che ha codificato la seducente definizione del grande pensatore quattrocentesco quale «ultimo dei medievali e primo dei moderni».[2] Fino a che punto tale definizione è applicabile anche al pensiero politico del Cusano, ponendosi così in concorrenza con la qualifica di "iniziatore del pensiero politico moderno" che si è invece soliti attribuire a Marsilio da Padova, vissuto un secolo addietro, in età ancora "medievale"? La questione, su cui sono intervenuti numerosi ed autorevoli studiosi, si presenta oggi in termini assai più problematici e sfumati, in linea con una generale tendenza storiografica che mira a una puntuale contestualizzazione delle dottrine filosofico–politiche più che ad una interpretazione di tipo prospettico, facilmente viziata da una categoria, qual è quella del "precorrimento", che è stata criticata e rimossa dalla più attenta metodologia storiografica. Per tale via, indubbiamente più corretta sul piano del metodo, si finisce tuttavia col rinunciare all'obiettivo – pur sempre legittimo – di valutare le teorie filosofico–politiche in una prospettiva di media o lunga durata, cogliendone gli elementi di novità o, se tale parola può apparire troppo ingenua o impegnativa (*nihil novum sub sole*…), di discontinuità ovvero di innovazione. Riaffiora così, seppure in forma meno enfatica, il problema di una collocazione del pensiero politico di Nicolò Cusano fra quei due grandi contenitori che sono l'età medievale e l'età moderna.

In realtà ciò che fa problema non è tanto l'uso di una categoria ormai antiquata com'è quella di "precorrimento" (con la connessa celebre formula

[1] Cfr. Longo, M., «"Presagio di modernità". August Heinrich Ritter interprete di Nicolò Cusano», in *Concordia discors. Studi su Nicolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di Piaia, G., Padova, Antenore, 1993, pp. 309–330.

[2] Fra gli studi più recenti che si pongono in questa prospettiva cfr. *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, ed. by Yamaki, K., Richmond (Surrey), Curzon Press, 2002.

crociana del «ciò che è vivo» e del «ciò che è morto» in un autore),[3] bensì il modo d'intendere e definire il *medievale* e soprattutto il *moderno* dal punto di vista del pensiero politico: operazione ovvia, anzi scontata, agli occhi di molta storiografia di un passato anche recente, ma niente affatto ovvia ai nostri giorni, in cui la nozione stessa di "Medioevo" è messa in discussione a causa della sua complessità o si rivela comunque inadeguata anche come semplice contenitore cronologico (ma è veramente esistito *il* Medioevo o *un* Medioevo?),[4] mentre i tratti distintivi della Modernità appaiono spesso discutibili o contraddittori e resi ancor più incerti dall'acceso dibattito sul *Post–moderno* che ha caratterizzato gli ultimi anni dello scorso millennio. Quale può essere, in effetti, il paradigma della Modernità da assumere come termine di raffronto per valutare un pensatore politico vissuto nel XV secolo? Un pensatore, oltretutto, che fu essenzialmente un filosofo e un teologo, e che solo all'inizio della sua produzione letteraria compose una vasta ed organica opera ecclesiologico–politica quale il *De concordantia catholica* (1433). Non v'è dubbio, ad es., che l'assolutismo regio, con la conseguente subordinazione dell'autorità religiosa al potere civile, rappresenta un tratto distintivo della prima modernità, quale si realizzò in particolare con Enrico VIII d'Inghilterra: una prospettiva del tutto assente nel Cusano, anzi contraria alla sua stessa *forma mentis* e più vicina semmai a Marsilio da Padova, anche se non mancò chi, nell'Ottocento, vide nel pensatore padovano un anticipatore della dottrina cavouriana della «libera Chiesa in libero Stato». E non v'è dubbio che il ruolo centrale che il Cusano continua ad attribuire al Sacro Romano Impero suona assai poco moderno, al pari del facile uso della scomunica cui egli fece ricorso durante l'infelice esperienza di principe–vescovo a Bressanone, quando, andando controcorrente risopetto allo *Zeitgeist*, tentò di recuperare alla Chiesa i feudi che da tempo erano ormai passati sotto la giurisdizione secolare.

---

[3] Cfr. Croce, B., *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in Ibíd., *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Napoli, Bibliopolis, 2006, pp. 9–206.

[4] Cfr. la provocatoria osservazione di Alain De Libera nella sua *Storia della filosofia medievale*, trad. it., Milano, Jaca Book, 1995, p. 1: «La prima cosa che deve apprendere uno studente che accosta il Medioevo, è che il Medioevo non esiste affatto. La durata continua, il quadro unico di riferimento entro cui lo storico della filosofia inscrive la successione delle dottrine e delle traiettorie individuali che, ai suoi occhi, compongono una storia, la "storia della filosofia medievale", non esistono per niente». Nederman, C.J., "Empire and the Historiography of European Political Thought: Marsiglio of Padua, Nicholas of Cusa, and the Medieval/Modern Divide", *Journal of the History of Philosophy,* 66 (2005), pp. 1–15.

D'altra parte l'ampia presenza della *Politica* aristotelica nel libro III del *De concordantia catholica* è frutto di una massiccia utilizzazione della I *dictio* del *Defensor pacis*, ove l'aristotelismo aveva però assunto una valenza ben più radicale, soppiantando nell'impianto dottrinale dell'opera quel diritto canonico che invece costituisce ancora una componente essenziale della prospettiva ecclesiologico–politica del Cusano. Da questo punto di vista Marsilio ci appare assai più moderno di Nicolò, che per converso appare più legato alla tradizione medievale; ma questo atteggiamento, ispirato a un *cliché* storiografico che considera medievale e quindi non–moderno tutto ciò che ha a che fare con il diritto canonico, oltre che con la teologia, mal si concilia con le indagini che ormai da alcuni decenni hanno posto in rilievo il contributo che proprio il diritto canonico ha offerto all'elaborazione di categorie politiche "moderne", come la dottrina costituzionalistica o la teoria dei diritti naturali.[5] E qui torna alla memoria l'efficace metafora di George Boas, quando paragona il movimento delle idee al mercurio, che cadendo a terra si suddivide in palline che rotolano nei luoghi più impensati e saltano fuori anche là dove –stando alla loro presunta "logica intrinseca" (in realtà la *nostra* logica)– non l'avremmo mai immaginato.[6]

Il cavallo di battaglia di chi, in varia misura, ha sostenuto la modernità del Cusano è rappresentato, com'è noto, dalle nozioni di *consensus* e di *repraesentatio*, che svolgono una funzione centrale nella concezione ecclesiologico–politica di questo autore. Se alcuni studiosi hanno visto nel *De concordantia catholica* «l'espressione più perfetta della dottrina medievale dello Stato o, meglio, della società», altri vi hanno scorto l'anticipo «di un sistema formale di parlamentarismo rappresentativo» ed hanno dichiarato che quel che vi è di anticipatore e di «autenticamente inattuale nella dottrina cusaniana dello Stato» risiede in ciò: «che qui lo Stato moderno, ancor di là da venire, è previsto e pensato nella sua compiutezza».[7] Lo stesso Hasso Hofmann, che della storia

---

[5] Cfr., ad es., gli ormai classici lavori di Brian Tierney: *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150–1650*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982; *L'idea dei diritti naturali: diritti naturali, legge naturale e diritto canonico, 1150–1625*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 2002.

[6] Cfr. Boas, G., *The History of Ideas. An Introduction*, New York, Scribner, 1969, p. VII.

[7] Cfr., Hofmann, H., *Rappresentanza–rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, trad. it., Giuffrè, Milano 2007, pp. 349–350 e 390–391, con la relativa bibliografía. Si veda pure, dello stesso Hofmann, «Il concetto giuridico tardo–medievale della rappresentazione nell' Impero e nella Chiesa», in *Filosofia politica*, 4 (1990), pp. 92–98, non-

del concetto di *repraesentatio* ha tracciato una ricostruzione assai stimolante, sembra oscillare fra l'esaltazione della novità del pensiero cusaniano (il quale «oltrepassa non solo la realtà, ma anche la filosofia politica del proprio tempo (ivi includendo il relativo concetto di un parlamento)» e il riconoscimento finale che «questo "rivoluzionario inconsapevole" ha certo la peculiarità di far riflettere anche su alcune cose da lui non pensate. Ma non c'è dubbio che, radicata com'è nel tessuto più appariscente della dottrina medievale della società, la sua teoria della rappresentanza non consenta di instaurare un collegamento diretto con la moderna concezione della rappresentanza parlamentare».[8] La posizione di Hofmann, con le sue oscillazioni, va naturalmente inserita nel quadro della tradizione giuridico–politica tedesca, che sul piano linguistico–concettuale distingue nettamente tra *Vertretung* (la «rappresentanza» legata a un mandato, intesa cioè nel senso del diritto privato, con la conseguente «preminenza del mandante») e *Repräsentation* (la «rappresentanza» nel senso del diritto pubblico e costituzionale, che «implica un valore ideale e quell'unità che caratterizza il corpo collettivo mentre è assente nelle diverse volontà empiriche degli elettori»).[9] Ma a conclusioni non dissimili era giunto anche uno studioso dell'area anglosassone come Paul E. Sigmund, il quale riconosce il carattere «rinascimentale» di taluni tratti dell'orientamento intellettuale del Cusano (il suo atteggiamento verso la storia, l'interesse per il greco e per la matematica, la visione del cosmo), ma sottolinea il carattere «totalmente medievale» sia dei presupposti sia del contenuto del suo pensiero politico.[10] Dal

ché Merlo, M., *«Vinculum concordiae». Il problema della rappresentanza nel pensiero di Nicolò Cusano*, Milano, Franco Angeli, 1997.

[8] Hofmann, *Rappresentanza–rappresentazione*, pp. 391 e 397.

[9] Duso, G., *Introduzione all'edizione italiana*, in Hofmann, *Rappresentanza–rappresentazione*, p. VII.

[10] Sigmund, P.E., *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, Cambridge (Ma.), Harvard Univ. Press, 1963, pp. 313–314: «Yet his political thought is thoroughly medieval in its assumptions and in its contents. He looks for a single unifying principle in philosophy and in politics, God, not man, is the beginning and end of all activity, and the Catholic religion and a supernatural outlook are basic assumptions of all his works». Su questa linea cfr. pure Watanabe, M., *The Political Ideas of Nicholas of Cusa with Special Reference to His «De Concordantia Catholica»*, Genève, Droz, 1963, p. 187: «The idea of consent, which plays an important role in Nicholas's system, is nothing like the individualistic conception of consent which had such an impact after the seventeenth century upon the development of modern democratic ideas». Paul E. Sigmund è ritornato di recente su questo tema nel suo contributo «Von mittelalterlichen zum modernen Verfassungsdenken: Kontinuität oder Wandel? Nikolaus von Kues, George Lawson und John Locke», in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus–Gesellschaft*, 28 (2003), pp. 233–248.

canto suo Jürgen Miethke ha rilevato che «in Nicolò Cusano non si trova sviluppata, e nemmeno prefigurata, alcuna moderna dottrina costituzionale della rappresentanza; nel suo pensiero il paradigma della chiesa e della sua situazione particolare a quell'epoca occupa un ruolo di primo piano», rilevando tuttavia che «con l'idea di concordanza in quanto principio costitutivo Nicolò riesce nello stesso tempo a sciogliere e a vivificare il corpo sociale, costruito come una corporazione».[11] In effetti è difficile considerare "moderna" una trattazione la cui cornice è, come si diceva un tempo, tipicamente medievale: «Accingendomi a trattare della concordanza universale –scrive il Cusano nella prefazione al *De concordantia*–, debbo necessariamente fare oggetto di investigazione la stessa società dei fedeli che si chiama Chiesa Cattolica, e le parti costitutive di tale Chiesa, cioè l'anima ed il corpo. Quindi dapprima si considererà tutto il composto, cioè la Chiesa stessa, poi l'anima di essa, cioè il sacro sacerdozio, ed infine il corpo, cioè il Sacro Impero».[12]

La conclusione che si trae da questa rassegna di giudizi è talmente ovvia da apparire banale: la riflessione politica del Cusano è segnata dal tentativo di mediare fra una ricca e composita tradizione dottrinale cui egli non intende rinunciare (si pensi al diritto canonico e allo stesso diritto naturale, che invece Marsilio da Padova aveva espunto dal suo quadro dottrinale) e le più pressanti questioni ecclesiologico–politiche del *suo* tempo. Un tentativo che va collegato per un verso ad una profonda sensibilità filosofico-teologica, quale si sarebbe espressa nel 1440 nel *De docta ignorantia*, per altro verso alla situazione personale di un giovane *doctor decretorum* che nel concilio di Basilea ha modo di farsi conoscere ed apprezzare, ma si trova ancora ai margini della complessa partita che si andava giocando fra il partito conciliare e il partito Papale. Ma allora v'è da chiedersi se la domanda sulla modernità dell'atteggiamento politico del Cusano vada commisurata non al nostro modo di intendere il "moderno", bensì a ciò che al tempo dello stesso Cusano assumeva i tratti del "moderno", ossia del "nuovo" e del "diverso" rispetto alla cultura tradizionale: in breve, il movimento umanistico, che nel corso del XV secolo costituì un grande fattore di innovazione sul piano culturale, in Italia e poi in altre regioni d'Europa, e come tale fu vissuto dai suoi stessi protagonisti. Da questo punto

---

[11] Miethke, J., *Le teorie politiche nel medio evo*, trad. it., Genova, Marietti, 2001, p. 215.

[12] *Opere religiose* di Nicolò Cusano, a cura di Gaia, P., Torino, UTET, 1971, pp. 116–117; cfr. *De concordantia catholica*, I, «Praefatio», 3, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita [= h], XIV/1, ed. Kallen, G., Hamburgi, Meiner, 1959, pp. 3–4.

di vista trovo significativo, sul piano della *intellectual history*, l'atteggiamento che il Cusano ebbe verso una questione –la *Donatio Constantini*– che attraversa l'intera età di mezzo e la cui definitiva invalidazione rappresenta, com'è noto, una vera e propria linea di confine tra il pensiero ecclesiologico–politico medievale e il pensiero politico moderno.

Prendiamo le mosse dalla posizione assunta verso la *Donatio* da Marsilio da Padova, il più temibile concorrente del Cusano in fatto di "modernità". In proposito va subito rilevato come nell'economia complessiva del *Defensor pacis* la discussione sulla *Donatio* assuma uno scarso rilievo, riducendosi ad alcune osservazioni svolte nell'ambito del tema *de paupertate*: Cristo e i suoi discepoli fecero una chiara scelta di povertà, cui sono tenuti anche i vescovi e sacerdoti loro successori, mentre tale condizione di vita è improponibile per i governanti, giacché intaccherebbe il loro prestigio. Nei decreti e nelle storie dei vescovi romani, prosegue Marsilio, si trova un *privilegium quoddam* dell'imperatore Costantino, in base al quale viene concessa a Papa Silvestro la *iurisdiccionem coactivam* su tutte le chiese del mondo e su tutti gli altri sacerdoti e vescovi; orbene, «poiché tutti i papi di Roma, e con loro tutti i membri dell'ordine dei presbiteri o vescovi, affermano che tale concessione era valida, evidentemente ammettono (*consequenter ipsis concedendum est*) che Costantino stesso aveva originariamente (*primitus*) tale giurisdizione o potere su di loro, tanto più poiché in base alle parole della Scrittura non spettava loro una simile giurisdizione su alcun chierico o laico». Da ciò trova ulteriore conferma la netta distinzione tra le funzioni dei sacerdoti e quelle dei governanti (*Principancium igitur officium non est sacerdotale inquantum huius(modi), nec econverso*), e quindi fra il potere spirituale e il potere secolare.[13]

L'attenzione di Marsilio è dunque rivolta soprattutto a contrastare il tentativo dei curialisti di fondare sul dettato della Scrittura l'attribuzione al romano pontefice di una *potestas coactiva*. Quanto alla *Donatio*, il padovano non ne contesta l'autenticità, ma si limita a riproporre l'argomentazione dei civilisti secondo cui il fatto stesso della "concessione" a Papa Silvestro implica il riconoscimento di una giurisdizione cui era sottoposto anche il romano pontefice e di cui era legittimo titolare l'imperatore. Nel corso della II *dictio* Marsilio non si cura di sviluppare questo tema con l'addurre ulteriori argomentazioni

[13] *Defensor pacis*, II, XI, 8; cfr. Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, introd. di Fumagalli Beonio Brocchieri, M., trad. di Conetti, M., Fiocchi, C., Radice, S., Simonetta, S., testo latino a fronte, Milano, BUR, 2001, pp. 534–537.

tratte dal repertorio anticurialista, alle quali aveva semmai già accennato – *en passant* – sul finire della I *dictio*, introducendo per la prima volta in modo esplicito la questione della *plenitudo potestatis*: la pretesa dei pontefici di esercitare il *dominium seu coactiva iurisdiccio* nei confronti dello stesso Imperatore pare «aver tratto forma e la prima origine da un certo editto o dono, che si dice sia stato fatto da Costantino al beato pontefice Silvestro».[14] Marsilio sembra qui guardare alla *Donatio* con un misto di distacco e diffidenza (*ex* quodam *edicto et dono, quod* quidam *dicunt*»), che si può ricondurre alla sua ben nota avversione per il diritto canonico, nel quale era stato inserito anche il *Constitutum Constantini*. In realtà il discorso, dopo una rapido cenno agli elementi d'incertezza presenti in questo atto imperiale, si sposta subito sulla dottrina della *plenitudo potestatis*, elaborata in epoca successiva su basi teologiche e non su un atto o evento (quale fu la *Donatio*) legato alla contingenza storica, ossia alla volontà di un sovrano, e dotato quindi di minore fondatezza.[15]:

Venendo ora all'atteggiamento del Cusano nei confronti della *Donatio*, è da ricordare anzitutto il contesto in cui si colloca tale trattazione. Il libro III –così si precisa nelle pagine introduttive del *De concordantia catholica*– si propone «di far conoscere la potenza del nostro Sacro Impero della nazione tedesca affinché venga conservato, e di far conoscere la concordanza che lo unisce all'anima del santo sacerdozio, onde viva cattolicamente». Di qui l'esigenza di indagare in primo luogo sulle ragioni per cui il *Sacrum Imperium* risiede, allo stato attuale, *apud Alemannos*.[16] Il contesto è dunque quello tradizionale, rappresentato dall'equilibrio e dall'accordo fra i due supremi poteri, il civile

---

[14] *Il difensore della pace*, I, XIX, 8, p. 271; cfr. p. 270: « … faciem et exordium primum sumpsisse videatur ex quodam edicto et dono, quod quidam dicunt per Constantinum fuisse factum beato Silvestro Romano pontifici».

[15] *Il difensore della pace*, I, XIX, 9, pp. 270–271: «Poiché [a] questo dono o privilegio non lo afferma chiaramente (*non habet hoc clare*), o perché [b] forse è stato annullato da alcuni avvenimenti successivi (*ex post factis expiravit fortasse*), o anche perché [c], pur essendo valido nei confronti degli altri governi del mondo, la sua forza (*virtus*) non si estende sul governo dei Romani in tutte le province, per queste ragioni, in seguito, i vescovi romani più recenti hanno assunto una giurisdizione coattiva universale sul mondo sotto un altro titolo che li comprende tutti (*alio quodam omnes comprehendente titulo*), cioè di "pienezza di potere"; essi sostengono che questa è stata concessa da Cristo al beato Pietro e ai suoi successori nella sede episcopale di Roma, in quanto vicari di Cristo. Egli infatti, come si dice veramente, è stato "Re dei re e Signore dei signori", di tutte le persone e le cose. Ma da ciò non consegue assolutamente ciò che vogliono inferire […]».

[16] *De conc. cath.*, *Indices*: h XIV/1, R12, righe 12–16 (Cusano, *Opere religiose*, «Prefazione», pp. 126–127).

e il religioso; un equilibrio assai delicato, perché –noterà il Cusano nel corso del capitolo VII– l'imperatore, in quanto *advocatus universalis ecclesiae,* per un certo aspetto si può accostare al Papa: «come infatti al sacerdozio è stato affidato da Dio il compito magisteriale di emanare delle definizioni e dei decreti riguardanti la vera fede cristiana universale, così al Sacro Impero è affidato il compito di custodire, conservare e proteggere tali definizioni emanate da Dio per mezzo del sacerdozio».[17]

All'inizio del libro III questi due poteri trovano piena legittimazione nel richiamo a uno schema ternario d'ispirazione paolina (I *Thess*. 5, 23), oltre che al consueto principio gerarchico di matrice dionisiana: «Nell'unità della Chiesa i sacramenti corrispondono allo spirito, il sacerdozio all'anima e gli altri fedeli al corpo, in quanto sono armonicamente inseriti nel corpo mistico dell'unico Cristo», e «questo corpo presenta un ordinamento graduale e gerarchico (*gradualis hierarchica ordinatio*) culminante in un unico sovrano», l'imperatore per l'appunto, in quanto «tutte le cose che vengono da Dio sono necessariamente ordinate [*Rom*. 13, 1]».[18] Il Cusano sottolinea a chiare lettere sia il primato di cui gode l'imperatore nella *corporalis hierarchia* («nella cristianità c'è un unico capo, che ha la pienezza del potere e supera tutti gli altri come signore del mondo») sia la perfetta simmetria fra il supremo potere imperiale e quello Papale, in quanto l'imperatore esercita, «su tutti i sudditi dell'impero, un diritto ed un potere analogo a quello che il patriarca romano ha sui vescovi soggetti alla Chiesa romana».[19]

In un primo momento il Cusano dichiara la sua intenzione di lasciar da parte le varie questioni collegate all'*imperium sacrum*, dal momento ch'esse sono trattate «varie ac prolixe per multos modernos doctores». V'è comunque una *quaestio* su cui egli non intende sorvolare: è quella relativa alla cessione da parte di Costantino a Papa Silvestro e ai suoi successori, *perpetuo dono*, dei territori dell'impero d'Occidente, atto al quale quasi tutti i dottori credono fermamente (*paene omnium sententia indubitata est*). Ed è un atto –sottolinea il Cusano– che parrebbe in grado di giustificare da solo il principio della sottomissione dell'Impero al Papa, anche nell'ipotesi che non fosse sostenibile

[17] *De conc. cath.* III, 7: h XIV/3, n. 351, righe 6–9 (*Opere religiose*, pp. 437–438).

[18] *De conc. cath.* III, 1: h XIV/3, n. 292, righe 4–11; n. 293, riga 1 (*Opere religiose*, p. 405).

[19] *De conc. cath.* III, 1: h XIV/3, n. 293, righe 1–3 («Est itaque in catholica ecclesia in hoc ordine unus in plenitudine potestatis ceteris supereminens mundi dominus») e 9–11 (*Opere religiose*, p. 405).

l'altra argomentazione dei teorici curialisti, e cioè che l'esistenza di due capi supremi metterebbe a repentaglio il retto ordinamento della società.[20]

L'atteggiamento verso la *Donatio* viene sinteticamente espresso nel successivo § 295: il Cusano dichiara di avere svolto un'indagine per risalire all'origine di tale atto (*Hanc radicem, quoad potui, investigavi*), muovendo dal presupposto che Costantino abbia effettivamente potuto compierlo –il che, egli sottolinea, costituisce in realtà una *quaestio* sinora aperta e che *verisimiliter* non potrà mai essere risolta–. Ma, con meraviglia, di questo presunto atto di cessione egli non ha trovato tracce fondate: «Sed in veritate supra modum admiror, si res ita est, eo quod in authenticis libris et historiis approbatis non invenitur». E ancora più diffusamente, quasi a documentare quelle ricerche effettuate negli *armaria* delle antiche biblioteche cui aveva fatto cenno nella prefazione al *De concordantia*: «Relegi omnes, quas potui, historias, gesta imperialia ac Romanorum pontificum, historias sancti Hieronymi, qui ad cuncta colligendum diligentissimus fuit, Augustini, Ambrosii ac aliorum opuscula peritissimorum, revolvi gesta sacrorum conciliorum, quae post Nicaenum fuere, et nullam invenio concordantiam ad ea, quae de illa donatione leguntur».[21]

Dopo questa presa d'atto il discorso del Cusano si riduce a una dettagliata rassegna di fonti, dalla (falsa) lettera *Gaudet Ecclesia* di Papa Damaso a Girolamo e dal *Liber Pontificalis* alla lettera *Consideranti mihi* di Papa Agatone (VII sec.), ai *Gesta Sylvestri*, allo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais e al cosiddetto *Privilegium Leonis*… Le conclusioni sono sempre le stesse: egli non ha trovato documenti che rendano credibile il testo della *Donatio*, così com'è stato inserito nel *Decretum Gratiani*. In ogni caso egli fa presente che, «anche se tale donazione fosse certa, non ne conseguirebbe veramente un aumento di prestigio nella cattedra spirituale del potere ecclesiastico»; ricorda poi che i pareri dei canonisti sulla validità della *Donatio* sono discordi, «poiché Accursio la nega, mentre Giovanni Teutonico l'afferma»; ribadisce infine –come se mirasse a ben delimitare la portata della sua presa di posizione– che «in questo lavoro presento soltanto i risultati delle mie attente ricerche fatte per scoprire la verità,

---

[20] *De conc. cath*. III, 2: h XIV/3, n. 294, (*Opere religiose*, p. 407). Questa argomentazione, di natura più filosofica, si richiama probabilmente alla conclusione del libro XII della *Metaphysica* (1076a), ov'è citata la sentenza omerica «il governo di molti non è buono; un solo sia il comandante» (*Iliade,* II, 204).

[21] *De conc. cath*. III, 2: h XIV/3, n. 295 (*Opere religiose*, p. 407).

salvo in tutto il giudizio del sacro concilio». Un atto di fedeltà alla linea conciliarista, dunque, cui però fa subito da contrappeso, nell'ultimo paragrafo di questo capitolo, l'esplicito riconoscimento del primato della sede romana.[22]

Ciò che colpisce in questa trattazione è la linearità, ma anche l'univoca "semplicità" della strategia argomentativa del Cusano, basata su ragioni di ordine strettamente storico–fattuale: i testi di cui ha potuto prendere visione non menzionano la *Donatio*, il che gli fa ritenere che essa non abbia mai avuto luogo… Tuttavia egli evita di entrare nel merito sia del contenuto sia della forma, come invece farà il Valla con l'irruenza e la sicurezza dell'esperto latinista, e si limita a dichiarare che dall'attento esame del testo della *Donatio* nella sua versione integrale egli ha tratto «prove evidenti della sua invenzione e falsificazione (*argumenta manifesta confictionis et falsitatis*), prove che sarebbe troppo lungo ed inutile esporre qui».[23] Proprio sul tema più interessante –almeno agli occhi di noi "moderni"– il Cusano si mostra dunque elusivo o frettoloso, anche se poi si sofferma per alcuni paragrafi ad elencare le varie "storie" che ha avuto modo di consultare: una vera e propria bibliografía, insomma, senza però affrontare mai questioni relative al contenuto. Difatti il Cusano non ricorre ad alcuna delle argomentazioni di natura ad un tempo politica, giuridica e psicologica che Lorenzo Valla avrebbe poi messo in campo con estrema abilità retorica; d'altro canto egli evita pure d'imbarcarsi in una discussione sulla validità e irrevocabilità della *Donatio*, come invece aveva fatto, ad es., il giurista Raffaele Fulgosio, di cui verosimilmente il Cusano fu allievo durante i suoi studi a Padova: una discussione che nel Fulgosio approda –non a caso– a una conferma della stessa *Donatio*.[24] Anzi, qualsiasi approccio all'aspetto giuridico o teorico (si pensi all'iniziale accenno al tema dell'unicità del sovrano, oppure alla tesi, a suo tempo sostenuta da Dante, secondo cui la *Donatio* è un atto di diritto privato e quindi revocabile, che rende la Chiesa non proprietaria, ma semplice amministratrice dei beni ricevuti a favore dei poveri)[25] sembra

---

[22] *De conc. cath.* III, 2: h XIV/3, n. 312 (*Opere religiose*, p. 414).

[23] *De conc. cath.* III, 2: h XIV/3, n. 301 (*Opere religiose*, p. 410).

[24] Mi permetto di rinviare in proposito al mio contributo «Tra il Fulgosio e il Valla: la critica del Cusano alla *Donatio*», in *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, hrsg. von M. Thurner, Berlin, Akademie Verlag, 2002, pp. 115–128 (117–122).

[25] Cfr. Bertelloni, C.F., «"Constitutum Constantini" y "Romgedanke". La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham», in *Patristica et Mediaevalia*, 3 (1982), pp. 21–46; 4–5 (1983–1984), pp. 67–99; 6 (1985), pp. 57–78.

accuratamente evitato, il che suona alquanto strano in un personaggio che aveva conseguito a Padova il grado di *doctor decretorum* e stava partecipando al concilio di Basilea in qualità di esperto, e che di lì a non molti anni avrebbe dato prova di eccezionale capacità filosofico–teologica.

Come interpretare questo atteggiamento del Cusano? Una prima ipotesi potrebbe essere quella "umanistica": la sensibilità di *Nicolaus Treverensis* (così era chiamato in Italia) per la ricerca dei testi antichi e la fama ch'egli s'era guadagnata in tale campo presso gli stessi umanisti italiani farebbero sì che in un ambiente internazionale qual è quello del concilio di Basilea egli privilegi il richiamo alle fonti storiche, da lui considerato più aggiornato e "moderno", e quindi tale da rendere inutili le tradizionali e rituali disquisizioni giuridiche. Insomma, nel Cusano il moderno umanista prevarrebbe ormai sul *doctor decretorum*, tanto più che –a differenza del Fulgosio, il quale si mantiene professionalmente entro l'ambito dei testi giuridici– egli fa riferimento a una vasta gamma di fonti, mostrandosi in questo assai più vicino alla mentalità di Lorenzo Valla. E non occorre certo sottolineare come, in una prospettiva di lunga durata, la linea "storica" adottata dal Cusano si potrebbe significativamente inserire in quel processo intellettuale che, muovendo dal "senso della storia" sviluppato dall'umanesimo filologico, sarebbe giunto con Leibniz e Bayle al riconoscimento teorico della piena validità delle «verità di fatto» accanto alle «verità di ragione»; il che suonerebbe a conferma della sopra ricordata immagine del Cusano prefiguratore di alcuni fra i tratti più caratteristici della modernità.

L'interpretazione "umanistica", e in questo senso "moderna", appare verosimile, ma urta con le perplessità cui sopra s'è fatto cenno: perché, in un ambiente come quello di Basilea, internazionale certo, ma pur sempre impregnato di discussioni giuridiche e quindi "tecniche", il Cusano presenta ai suoi interlocutori e lettori – in buona parte *periti canonum* – un approccio estrinseco, di ordine puramente storico, anzi bibliografico? La nostra ipotesi è che l'adozione di questa linea da parte del Cusano rifletta una precisa scelta strategica: porre in dubbio sul piano storico–fattuale l'esistenza stessa dell'atto di donazione, senza però farsi invischiare in delicate e rischiose analisi sul piano teorico e giuridico, che avrebbero potuto portare assai lontano. L'argomento storico, dunque, come argomento *minor* (agli occhi per lo meno dei *periti canonum*, assai più sensibili alle discussioni sulla validità teorica), tanto più che si tratta pur sempre di un argomento *ex silentio*: per quanto improbabile, non si può negare in via assoluta che da qualche polveroso *armarium* esca

(com'era avvenuto per le dodici commedie plautine scoperte dal giovane Treverense) un documento storicamente attendibile sulla *Donatio*… Va rilevato altresì come a tale argomento *minor* corrisponda il riconoscimento, in base alla documentazione storica, di quella che si potrebbe chiamare *donatio minor*, ossia la cessione al Papa Stefano II –da parte di Pipino il Breve– dei territori già imperiali ch'erano stati occupati dai Longobardi e che costituirono il *Patrimonium Sancti Petri*: cessione che, ricorda lo stesso Cusano, venne poi confermata da Carlo Magno a Papa Adriano I, dopo la sconfitta di re Desiderio.[26] Questo riconoscimento pare finalizzato a sconfessare il preteso *Constitutum Constantini*: come infatti poteva il Papa ricevere in dono dei territori che già gli erano stati formalmente ceduti dall'imperatore Costantino? Tuttavia non è da escludere che il risalto dato qui alla *donatio* di Pipino il Breve nasca anche dall'intento di fare qualche concessione al partito curialista, evitando una contrapposizione troppo netta. Per il tedesco Cusano, ancora estraneo alle vicende politiche della penisola italica, un circoscritto potere temporale dei papi non sembra affatto costituire un problema. In questo egli si differenzia nettamente dall'acceso ghibellinismo e anticlericalismo che caratterizzava invece gli autori italiani, come Marsilio da Padova e lo stesso Valla.

Al di là del tono apparentemente deciso (*et nullam invenio concordantiam ad ea, quae de illa donatione leguntur*)[27] l'atteggiamento del Cusano in merito alla *Donatio* si mantiene quindi sostanzialmente *soft* e sottilmente elusivo. Difficile precisare se tale atteggiamento sia da ricondurre alla cautela opportunistica di chi non vuole tagliare i ponti con il partito curialista (al quale avrebbe aderito di lì a quattro anni) oppure al tatto diplomatico di chi, sapendo di muoversi su un terreno incerto, lancia un sasso e poi aspetta le reazioni: del partito curialista, naturalmente, ma anche dell'imperatore Sigismondo, cui viene dedicato il *De concordantia* e i cui consiglieri e segretari non sembrano affatto contestare il valore della *Donatio*, se in un documento presentato a Basilea si dichiara che lo stesso Sigismondo, impegnato com'era ad eliminare lo scisma, «commemorabat eciam imperatores semper fuisse ecclesie adiutores, notumque esse, quod ecclesia habuisset temporalitatem ab imperatore Constantino Magno […]».[28] Data la fluida situazione politico–dottrinale in cui si

---

[26] Cfr. *De conc. cath*. III, 2: h XIV/3, n. 296, righe 11–23; n. 297, righe 6–8 (*Opere religiose*, p. 408).

[27] *De conc. cath*. III, 2: h XIV/3, n. 295, righe 9–10.

[28] *Monumenta conciliorum generalium saeculi decimi quinti. […] Concilium Basileense. Scriptores*, II, Vindobonae, Typis C.R. Officinae Typ. Aulae et Status, 1873, p. 465.

situano queste pagine del *De concordantia*, appare dunque opportuno non enfatizzare la portata argomentativa della critica cusaniana alla *Donatio*, tanto più che nel primo Quattrocento il dubbio sull'autenticità della *Donatio* era ormai nell'aria. Semmai è al Valla –estraneo, per formazione culturale, al vischioso ambiente degli esperti di diritto e indifferente, per collocazione nazionale, al problema del rapporto fra i poteri del Sacro Romano Imperatore e del Papa– che va riconosciuto il merito di aver affrontato in maniera *tranchante* e definitiva, ossia "moderna" a pieno titolo, la secolare questione del *Privilegium Constantini*. Al Cusano va comunque riconosciuto un approccio di tipo storico (anzi storiografico) che lo rende decisamente "moderno" rispetto alla tradizionale discussione sulla validità o meno della *Donatio*.

Tutta qui, dunque, la "modernità" di *Nicolaus Treverensis*, che sul piano propriamente teorico–politico risulterebbe senz'altro surclassato dalla temibile macchina da guerra apprestata da Marsilio per abbattere ogni pretesa di *plenitudo potestatis* e sottomettere il clero e lo stesso *romanus episcopus vocatus Papa* alla *potestas coctiva* del governante civile, fondata sulla *universitas civium seu eius valentior pars*? Già Robert W. e Alexander J. Carlyle hanno rilevato come il Padovano formuli questo principio «in termini più acuti e più precisi di quelli che troviamo generalmente negli scrittori del Nord: cosa naturale per uno che pensava principalmente nei termini della civiltà comunale italiana», anche se «i suoi princìpi non erano sostanzialmente diversi dai loro».[29] In effetti nel *Defensor pacis* l'impianto appare più rigoroso e radicale, e quindi più "moderno", nella misura in cui l'elaborazione teorica non si muove sul piano astratto e moralistico del dover–essere, ma presenta un elevato tasso di ideologizzazione. Per Marsilio la difesa della pace si ottiene agendo sui meccanismi di potere: si tratta cioè di smontare sul piano dottrinale la perniciosa "macchina" teocratica e di contrapporle un congegno che si presenti logicamente ben fondato, sorvolando semmai sulle sue non chiare modalità di applicazione…

Un simile atteggiamento suona senza dubbio "moderno", e anche molto "italiano", se assumiamo quale parametro autori come Machiavelli o –perché no?– Antonio Gramsci. Ma è proprio la centralità esclusiva e totalizzante del "politico" (ovvero dell'"ideologico") inteso alla maniera di Marsilio che viene messa in discussione in questo nostro ultimo scorcio della modernità,

---

[29] Carlyle, R.W. e A.J., *Il pensiero politico medievale*, a cura di Firpo, L., trad. it., Bari, Laterza, 1956–1968, IV, p. 242.

definito sia pure equivocamente come "postmoderno". Ed ecco allora che potrebbe assumere una valenza nuova e provocatoriamente postmoderna (!) l'atteggiamento ecclesiologico–politico del Cusano, che, muovendo da una prospettiva filosofico–teologica e non strettamente ideologica, si ispira al principio della *concordantia*, concepita come *unitas in diversitate*, rifuggendo dalle contrapposizioni radicali tra Chiesa ed Impero, tra il concilio generale e il Papa, tra il clero e i laici, e così via, all'insegna di un «criterio logico» che non ricorre alla «disgiunzione esclusiva» e preferisce ragionare in termini di «et–et» anziché di «aut–aut».[30] In effetti il retroterra filosofico del Cusano, che si sarebbe poi espresso nelle teorie della *docta ignorantia* e della *coincidentia oppositorum*, induce a considerare la sua tendenza a sfumare le posizioni non come un semplice espediente per evitare di esporsi in modo netto, ma come un indice consapevole della complessità delle situazioni e della esigenza di guardarle in modo equilibrato da un punto di osservazione più alto, che consenta di cogliere anche ciò che sfugge in un ravvicinato quanto acceso confronto ideologico. Di qui il rifiuto, da parte del Cusano, di aderire al conciliarismo più spinto, come pure di attribuire la infallibilità al solo pontefice. Al riguardo vale la pena far presente che sia Marsilio sia il Cusano muovono dal concetto di *ecclesia*, che per il padovano è la *universitas fidelium credencium et invocancium nomen Christi* (*Defensor pacis*, II, ii, 3), ossai la Chiesa-nel-mondo, mentre per il Cusano è il corpo mistico di Cristo, che abbraccia quindi la Chiesa terrena, la Chiesa purgante e la Chiesa trionfante, in una molteplicità di ordini e di gradi sottesa a un'unità di fondo, per cui la Chiesa «può accogliere ed armonizzare al suo interno quanto invece, ad un concetto non errato, ma meno ampio, poteva presentarsi drammaticamente contrastante e tale da da esser rifiutato», come la distinzione fra sacerdozio e semplici fedeli, da Marsilio per l'appunto negata.[31]

Sarebbe facile obiettare che la nozione di «corpo mistico» e l'orizzonte platonico–dionisiano in cui si muove Nicolò da Cusa ci riportano assai indietro nel tempo, più indietro dello stesso medioevo canonico. Ma se puntiamo

---

[30] Hofmann, *Rappresentanza–rappresentazione*, p. 346; cfr. pure p. 345: «Nel contrasto sostanzialmente insanabile che, già sui principi, oppone le diverse applicazioni metafisiche dell'antico schema *corpus–caput*, capita anche che in un dato momento storico si approdi a una situazione ove, sul piano ecclesiologico, le opzioni si equilibrano, seppure in modo estremamente labile».

[31] Santinello, G., «Da Marsilio a Nicolò Cusano: insegnamenti da un trapasso storico», in *Marsilio ieri e oggi. Simposio su Marsilio da Padova nel VII centenario della nascita*, diretto da Piaia, G., in *Studia Patavina. Rivista di scienze religiose*, 27 (1980), pp. 296–299 (299).

l'attenzione sulla "forma", ossia sull'atteggiamento intellettuale più che sugli specifici contenuti dottrinali, viene da chiedersi se la coscienza dell'infinito, il senso del limite e della incompiutezza, il rifiuto della rigidità vuoi speculativa vuoi ideologica (e della conseguente assolutizzazione del "politico" come categoria–prìncipe) non facciano del Cusano un autore "più moderno" del nostro Marsilio da Padova: un paradosso, certo, ma la storia delle idee è ricca di situazioni e di esiti paradossali; e qui ritorna l'immagine delle palline di mercurio di cui parlava George Boas…

COMUNICACIONES

SOBRE LOS ORÍGENES DE LA IDEA DE CONSENSO EN LA OBRA DE NICOLÁS DE CUSA

Mariano Álvarez Gómez
Universidad de Salamanca

A tenor de lo que vamos sabiendo, la obra del Cusano no se puede desligar de todo lo que para él representaron las cuestiones políticas en general, y eclesiásticas, más en particular. Igualmente, su reconocido afán por salvaguardar la unidad, tanto en el campo teórico como en el práctico, no es ajeno a la forma como él percibió la descomposición y el desgarramiento de las relaciones políticas, que amenazaban visiblemente la unidad de la Iglesia, más aún teniendo en cuenta lo que había supuesto en la experiencia y en la historia reciente de la Iglesia el conocido como Cisma de Occidente, que encontró una solución transitoria en el Concilio de Constanza de 1417.

No es desencaminado imaginarse lo que para el ánimo del joven Nicolás podía significar tomar conciencia de la fractura que había tenido lugar en la Iglesia, en la que se había educado y que tanto para él como para sus coetáneos era el único lugar posible donde encontrar la salvación y fuera de la cual no era por tanto concebible otro horizonte desde el que se pudiera dar respesta a las graves e ineludibles preguntas que acompañan a toda persona humana, especialmente cuando, como en el caso de Nicolás de Cusa, tenemos que ver con alguien dotado de una sensibilidad y de una inteligencia singulares.

En esta situación recibió pronto, como parte fundamental de su educación, la influencia de la *devotio moderna*, el movimiento reformador religioso que se había extendido por Europa desde finales del siglo XIV y que tuvo en Deventer, en la Baja Alemania, uno de los centros más relevantes. No se sabe al parecer, hasta el día de hoy, dónde y cómo entró en contacto con este movimiento, pero su obra va a estar penetrada por ideas que tienen en él su raíz: el interés por la sabiduría, más allá de la simple ciencia, el significado central del Hombre–Dios, la contemplación de Dios y la unión con él; y lo que, además de ser una constante en su pensamiento, va a ser muy importante en su concepción de la política y de la Iglesia: la formación del "laico", del creyente sencillo, que aunque no tenga acceso a la ciencia, está abierto a los contenidos fundamentales de la sabiduría.

Si todos pueden tener acceso a la sabiduría, todos pueden participar a su modo en la política. Nicolás de Cusa estudia, de 1416 a 1417, en Heidelberg donde entra en contacto con el nominalismo de la *via moderna* que veinte años antes había introducido allí Marsilio de Padua. De este contacto pasajero puede haberle quedado la convicción de la importancia central del individuo, que él va a saber armonizar con la concepción neoplatónica. Pero es en Padua donde, de 1417 a 1423, el Cusano recibe su formación académica centrada en el Derecho Canónico. De esos años data su amistad con Iulianus Cesarini, amigo de humanistas y más tarde cardenal, así como con el médico y matemático Paolo dal Pozzo Toscanelli. Pero sobre todo conoció de cerca el círculo de alumnos de Francisco Zabarella, quien había sido profesor de 1394 a 1411, un gran representante de la doctrina conciliarista, y que tanto insistía en la idea del consenso de los gobernados. Especialmente es de notar que del "Tratado sobre el Cisma" asimiló el Cusano una idea fundamental en su doctrina sobre el consenso: lo que afecta a todos ha de ser aprobado por todos.

En 1425 se matricula como Doctor de Derecho Canónico en la Universidad de Colonia. Impartió probablemente lecciones sobre esa especialidad, pero no siguió por ese camino, sino que se entregó de lleno a la tarea de la investigación. Es considerado como el primer historiador del derecho en sentido estricto, en cuanto que no sólo utilizó el texto codificado, sino que se dedicó intensamente a desempolvar fuentes jurídicas y detectar el sentido que podían tener para su época. Así pudo con razón gloriarse, ante el foro del Concilio de Basilea, de que él no se apoyaba exclusivamente en las colecciones conocidas de textos jurídicos, sino que había sacado de viejos armarios textos originales que estaban corroídos por el polvo. Una pieza maestra de investigación histórico–jurídica fue su demostración de que la famosa *Donatio Constantini* era una falsificación del siglo octavo.

Fueron muchas otras las cosas que descubrió utilizando documentos que hoy ya se han perdido, por ejemplo, él tuvo en su mano un informe sobre un sínodo que el rey Dagoberto celebró con 24 príncipes en el siglo séptimo en Colonia. La investigación histórica la sabía utilizar Nicolás de Cusa con gran sentido para, entre otras cosas, clarificar problemas haciendo ver sus condicionamientos históricos. Su fama como historiador del derecho creció de tal modo que ya en 1428 la ciudad de Lovaina le ofreció la cátedra de Derecho Canónico en la Universidad recién fundada, cátedra que no aceptó, como tampoco la aceptó cuando se la volvieron a ofrecer en 1435. No es pues de

extrañar que pudiera acometer la tarea de redactar entre 1433 y 1434 la obra *De concordantia catholica*.

Antes, sin embargo, a finales de los años veinte, se sabe que en Colonia se ocupó intensamente de Teología y de Filosofía, siguiendo de cerca las enseñanzas de Heymericus de Campo, seis años mayor que él, quien transmitía, en la línea de Alberto Magno, un aristotelismo reinterpretado neoplatónicamente, a través concretamente de la obra del Pseudo–Dionisio, de cuyo contacto surgió en el Cusano la idea de la *coincidentia oppositorum*, que iba a ser tan determinante en su obra. Y otra gran adquisición representó para él la lectura de Raimundo Lulio, a más tardar a partir de 1428. A través de Heymericus, aprende de Lulio la idea de la *concordantia* que Lulio define como aquello mediante lo cual, la bondad, la magnitud, la verdad, etc. coinciden en lo uno y en lo múltiple, de tal modo que todo está regido armónicamente por esas categorías supremas. Nicolás de Cusa asume esta idea, que en su aplicación a la Iglesia católica define como: "Concordancia es lo que hace que la Iglesia católica coincida en lo uno y en lo múltiple".[1]

Vemos pues que el Cusano, antes de llegar a ser miembro del Concilio de Basilea y de redactar *De concordantia católica,* dispone de un bagaje intelectual muy importante y variado. Ha ido asimilando, en efecto, los siguientes aspectos fundamentales: del movimiento religioso, conocido como *devotio moderna,* ha incorporado la idea de que todos, también los laicos, tienen capacidad y derecho de acceder a la sabiduría. En su breve estancia de un año (1416–1467) en Heidelberg entró en contacto con el movimiento de la *via moderna,* de donde pudo haber surgido la importancia central que el concepto de individuo iba a adquirir en su obra; en Padua conoce a fondo la corriente conciliarista y el lugar prioritario que en ella ocupa la idea de consenso, que tiene una de sus más señeras manifestaciones en el principio de que lo que afecta a todos ha de ser aprobado por todos. En su propio trabajo aprenderá que la ocupación con los documentos del pasado puede convertirse en criterio para diagnosticar el condicionamiento de la situación en el presente; en Colonia incorpora de lleno la concepción neoplatónica, centrada en la figura de Pseudo–Dionisio, lo cual le va a ayudar a formular su principio de la *coincidentia oppositorum*; por último, de la lectura asidua de Raimundo Lulio va a incorporar la idea de concordancia, que en *su aplicación significa aquello*

[1] E. Meuthen, *Nikolaus von Kues, 1401–1464, Skizze einer Biographie*, Münster 1982, p. 29.

que hace que la Iglesia coincida tanto en lo uno como en lo múltiple, con otras palabras, es lo que hace o puede hacer que en la Iglesia haya armonía.

El Cusano se incorpora al Concilio de Basilea, convocado por Eugenio IV el 23 de julio de 1431, el día 29 de febrero de 1432. Todos sus esfuerzos se orientan básicamente a salvaguardar la unidad de la Iglesia. Su posibilidad de influir en los debates y conclusiones conciliares aumenta considerablemente al publicar, a finales de 1433 o comienzos de 1434 *De concordantia catholica* que le convierte de inmediato en una persona conocida por todos. Pocos meses antes había escrito un pequeño libro: *De ecclesiastica concordantia,* en el que en la línea conciliarista defiende la prioridad de la autoridad del Concilio sobre el Papa. Por otra parte, la Iglesia Universal está integrada por los cinco patriarcados: de Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. En consecuencia cualquier concilio que se limite a la parte occidental de la Iglesia, por más que se denomine universal, tiene que tomar conciencia de que es después de todo particular. Esta era una cuestión abierta que llevó a su autor a redactar una obra más amplia, muy compleja, en la que se integran Teología y Derecho, la historia y la praxis y en la que en consecuencia el tema central de la relación entre el Papa y el Concilio no admite una solución simple.

Las diferentes correcciones a que el Cusano somete su manusccrito son, por una parte, un indicio de que tiene conciencia de esta complejidad y, por otra parte, es esto también lo que le va a llevar a hacer una reflexión acerca de los problemas generales de la sociedad en su época y a concebir la Iglesia misma como una totalidad que engloba las diferentes partes de las que entonces estaba integrada la sociedad. "Al tratar de la concordancia católica tengo que investigar necesariamente la unión misma del pueblo fiel, que se llama Iglesia Católica, y las partes unidas de esa Iglesia, es decir, el alma y el cuerpo. Por tanto, la primera consideración versará acerca del todo compuesto, o sea, de la Iglesia como tal, la segunda consideración versará sobre el alma de la misma, es decir, del sacerdocio sagrado, y la tercera acerca del cuerpo, o sea el Sacro Imperio". El objetivo de esta investigación es para su autor, que "se pueda conocer la concordancia dulce y armónica, mediante la cual tiene consistencia la salvación eterna y la de la república terrena".[2]

Inicialmente tenía el Cusano la intención de tratar sólo de la relación entre el Papa y el Concilio, que debía fundarse en la doctrina del consenso.

---

[2] *Nicolai de Cusa de concordantia católica*, libri tres, edidit atque emendavit Gerhardus Kallen, Hamburg, Meiner 1963, I, 3–4.

Es probable que la llegada del Emperador al concilio en octubre de 1432 le indujera a investigar también la reforma del Imperio, uniendo alma y cuerpo, Estado e Iglesia en el organismo de la sociedad cristiana, con la intención de lograr un diagnóstico amplio y mediante él poder indicar dónde está la salvación tanto para la Iglesia como para el Imperio. Un experto tan autorizado en la biografía intelectual del Cusano como Eric Meuthen ha podido decir: "En tanto que esta obra examina todas las cuestiones sociales bajo el punto de vista más alto y las interpreta desde el orden total del universo, se destaca por completo por encima de todos los demás trabajos de la época conciliar, que se puedan comparar con ella. Se ha dicho que la concordancia católica es la última gran obra en la historia de la teoría política con anterioridad a *El Príncipe* de Maquiavelo. Ninguna otra comparación podría expresar mejor la brusca transformación de la época".[3]

Aparte de ensamblar en una síntesis armónica los elementos que integran la sociedad y de hacer descansar en el consenso todo el ámbito de lo que se considera como lo más específico del Papa por una parte, del Emperador por otra, el Cusano elabora su concepción sobre la base de una estructura metafísico–política. El universo está ordenado jerárquicamente. Todos los seres tienen dentro de ese gran orden del universo el lugar que les viene asignado por naturaleza, y se encuentran sostenidos en un sistema de relaciones divinas, que se manifiestan en la correspondencia, que todo lo penetra, entre lo celestial y lo terreno. Los grados de la jerarquía celeste se repiten en la jerarquía de la Iglesia y en ella se despliegan a su vez de nuevo el orden espiritual y el humano en una coincidencia de categorías de dominio, explorada en sus más sutiles ramificaciones. La intención subyacente es poner de relieve que no puede haber paz ni bienestar sin el consenso libre de todos los afectados y que éste se sustenta en un orden, que a su vez tiene su raíz en el orden mismo del universo. La concordancia está claramente incrustada dentro de lo que es el patrimonio intelectual del neoplatonismo, pero la concepción del Cusano va mucho más allá de lo que representa el Pseudo–Donisio. El Cusano tiene *in mente* una eclesiología, que se libera de la Escolástica, en cuanto que desarrolla una comprensión de la Iglesia más profunda y más amplia.

Sin duda, la diferencia respecto de Maquiavelo es clara. En el Cusano estamos ante un cosmos ordenado según número y medida, estructurado conforme a la diferencia en el grado y en el rango. En Maquiavelo, tenemos el

[3] E. Meuthen, *o. c.,* p. 41.

derecho exclusivo del individuo que encarna una razón de Estado que no tiene ni reconoce más allá de sí mismo ninguna otra instancia. Nicolás de Cusa parte de la igualdad: de que el hombre tiene igualdad de derechos y de que es igual en dignidad tal como sostiene la tradición cristiana reforzada por el pensamiento estoico. El principio democrático y pluralista –en el que se reconoce el sello de la modernidad– encuentra en él la primera formulación práctica en el postulado del consenso de todos los gobernados para con su señor y su gobierno. El problema fundamental del Cusano está en el intento de comprender el derecho de los muchos, dentro de una estructura unitaria; de comprender, en definitiva, en qué relación están los microcosmos con el macrocosmos. La tensión que genera este problema fundamental acompaña al Cusano en sus diferentes actividades: como teólogo, como teórico de la política, como luchador en medio de los acontecimientos de la época y también como persona envuelta en asuntos pequeños y mezquinos de cada día, cuando tenía a la vez que pensar en tareas más grandes y más importantes. Ese problema fundamental encontró la expresión más elocuente en el título que dio a su primera gran obra: *Concordantia catholica*, programa de toda una vida.

Aparte de la división tripartita de la obra, a que hemos aludido y que aparece en el prefacio, hay otra, que viene a ser la misma, aunque con un matiz diferente, y que se desarrolla a lo largo del texto según el esquema: espíritu (sacramento), alma (sacerdocio) y cuerpo (pueblo). El número tres, importante tanto en la Teología como en la Matemática del Cusano, lo es también aquí.

El Cusano trabaja, como ya hemos apuntado, con dos conceptos básicos: la unidad, transmitida por la corriente neoplatónica, y la pluralidad, concepto imprescindible para dar cuenta de los problemas planteados por el Derecho Canónico.

La tríada, que de forma inmediata expresa lo que es la estructura del hombre como microcosmos, remite a lo que es en parte su proyección y en parte su modelo: el macrocosmos de la sociedad, con el correspondiente despliegue de su configuración orgánica. La recepción de la idea de organismo, transmitida por la tradición, le ofreció al Cusano la posibilidad de reducir a síntesis la pluralidad y la unidad en un proceso de autodespliegue y de reunificación de lo que se ha desplegado. La unidad, lejos de ser un principio que sojuzga la multiplicidad, hace que ésta llegue a su consumación. La pluralidad, por su parte, no debe romper la unidad en nombre del pluralismo, sino reflejar el principio originario del ser, en ella contenido, en infinitas refracciones. La síntesis de la unidad y la pluralidad, a la vez que la conjunción de reflexión

teológica y doctrina jurídica, tiene alguna afinidad con autores de la época como Heymericus de Campo, Juan de Torquemada o Juan de Segovia, si bien es opinión compartida que la obra de N. de Cusa ocupa un lugar destacado.

El intento de lograr dicha síntesis tiene su fundamento en la idea de la unión de Cristo con su Iglesia, en el cuerpo místico, en cuanto que en las más diferentes partes de que consta la Iglesia no hay sino presencia de una misma realidad fontal. Pero el Cusano no se queda en una especulación abstracta. Su obra está llena, por ejemplo, de propuestas para garantizar la paz y el orden en el Imperio. Él apoyó reformas exigidas por muchos sectores, como la introducción de un ejército y de impuestos, la formación de tribunales para asegurar la paz o la creación de un derecho alemán unitario. La idea de concordancia, tal como la concibe y desarrolla en esta primera gran obra, prefigura ya además lo que va a constituir la piedra angular de toda su actividad tanto teórica como práctica: la *coincidentia oppositorum*.

ORDINATIO Y *REDUCTIO:* DOS CONCEPTOS OPERATIVOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA ARGUMENTACIÓN POLÍTICA DANTESCA

Victoria Arroche
Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina)
Universidad de Buenos Aires (Argentina)

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los puntos de interés que el tratado *Monarchia*[1] ofrece en el contexto político del siglo XIV, es dar cuenta del problema de las relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual, proponiendo una relativa autonomía del primero respecto del segundo. Mi trabajo intenta mostrar que el uso político de los conceptos *ordinatio* y *reductio* en el Libro I y en el Libro III, permitirían interpretar que ese es uno de los objetivos del tratado dantesco.

En el caso de *Monarchia*, estos conceptos deberían entenderse en el marco de un determinado modelo causal. En este sentido, la primera consideración acerca de la existencia del Imperio en la obra de Dante, parecería seguir un modelo de matriz aristotélica[2]. Sin embargo, a partir del capítulo V del libro I, los recursos teóricos que utiliza Dante se enmarcan en un modelo de causalidad neoplatónico que da lugar a la consideración de la monarquía como una causa primera universal de la que dependen las comunidades particulares. Así, el concepto de *ordinatio* es operativo en la argumentación política dantesca para mostrar al monarca como la causa del recto orden político temporal.

---

[1] Dante Alighieri, *Monarchia*, ed. Pier G. Ricci, Verona, 1965. También la edición en español traducida por Ernesto Palacio, Buenos Aires, Losada, 2004. Edición italiana con el texto latino, Vinay Gustavo, Sansoni, Firenze, 1950.

[2] Para el modelo de causalidad final aristotélico Cfr., Bertelloni, F., «Algunas interpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval» en *Cuestiones de Antropología y Ética en la Filosofía Patrística y Medieval*, Rosario, Ed. Paideia. Para la cuestión más general de la aplicación de modelos causales en las teorías políticas medievales, Cfr. del mismo autor, «Filosofía y Teoría Política en la Edad Media (modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino y Egidio Romano)», en *Anales de Estudios Clásicos y Medievales, vol. 1* (2004), Neuquén y «Sobre las fuentes de la Bula *Unam sanctam*» (Bonifacio VIII y el *De Ecclesiastica Protestate* de Egidio Romano), en *Pensiero Politico Medievale* II (2004), Pàtron editore, Bologna.

La noción de *reductio*, se presenta en la argumentación del libro III para demostrar que la autoridad del Emperador depende directamente de Dios. Nuevamente, el marco teórico en el que opera este concepto es el modelo de causalidad neoplatónico. Dios en cuanto unidad a la que se reducen la autoridad del Papa y del Emperador, opera como una causa eficiente de la que dependen ontológicamente los efectos derivados de ella.

2. FINALIDAD Y *ORDINATIO* EN EL LIBRO I

En los primeros capítulos del tratado, el objetivo de Dante es determinar cuál es el fin de la totalidad de la *humana civilitas*[3] porque si existe un fin al que tiende cada comunidad civil particular, debe existir un fin al que tiende la totalidad de la sociedad humana[4].

La determinación del fin de la totalidad de la humanidad, se produce en el marco de una explicación genética que comienza con la consideración del fin individual del hombre y finaliza postulando el fin propio del reino[5].

La argumentación teleológica de los primeros capítulos del tratado dantesco se aleja del modelo metafísico aristotélico porque no supone una prioridad lógico–ontológica de la monarquía. El objetivo es mostrar la necesidad de que sea uno solo aquel que guíe a la totalidad de la humanidad hacia su fin propio. En efecto, si para Dante el fin último en el ámbito político es el *bene*

---

[3] *Monarchia* I, cap. II, «Illud igitur, siquid est, quod est finis universalis civilitatis humani generis, erit hic principium per quod omnia que inferius probanda sunt erunt manifesta sufficienter: esse autem finem huius civilitatis et illius, et non esse unum omnium finem arbitrari stultum est».

[4] *Monarchia* I, cap. III: «Nunc autem videndum est quid sit finis totius humane civilitatis».

[5] *Monarchia* I, cap. III: «quemadmodum est finis aliquis ad quem natura producit pollicem, et alius ab hoc ad quem manum totam, et rursus alius ab utroque ad quem brachium, aliusque ab omnibus ad quem totum hominem {…} sic alius est finis ad quem singularem hominem, alius ad quem ordinat domesticam comunitatem, alius ad quem viciniam, et alius ad quem civitatem, et alius ad quem regnum»; Dicho fin es la actualización del intelecto posible *tota simul* sin el cual no es posible alcanzar el *bene esse mundi*. Cfr. ibíd. «Est ergo aliqua propria operatio humane universitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur. Vis ultima in homine{…}esse apprehensivum per intellectum possibilem. Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium comunitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur» y, cap. IV: «proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentia intellectus possibilis, per prius ad speculandum et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem».

esse mundi, la existencia de un monarca o Emperador constituye la condición de posibilidad para alcanzarlo. La argumentación de Dante apunta a mostrar que el fin de cualquier asociación humana sólo es alcanzable si existe un único dirigente que la guíe hacia él[6]:

> «Ahora, sabemos que todo el género humano está ordenado a un (fin), como fue mostrado, por lo tanto conviene que exista uno que regule o reine, y éste debe llamarse Monarca o Emperador. Y así es evidente que, para el bien del mundo, es necesaria la Monarquía o Imperio»[7].

En el contexto de la explicación lógico–ontológica aristotélica, las formas de gobierno no sólo describen "lo que es" sino también lo que "debe ser". Pero la clasificación cuantitativa, esto es, que el gobierno sea de uno solo, o de algunos, o de todos, es más bien una cuestión de hecho[8]. Aristóteles parece privilegiar, desde un punto de vista normativo, el criterio por el cual se diferencia a los gobernantes según persigan el interés propio o el de todos[9].

---

[6] *Monarchia* I, cap. V, 2 «Itaque prima quaestio sit: utrum ad bene esse mundi Monarchia temporalis necessaria» 4–10: «Si enim consideremus unum hominem, hoc in eo contingere videbimus, quia, cum omnes vires eius ordinentur ad felicitatem, vis ipsa intellectualis est regulatrix et rectrix omnium aliarum. Si consideremus unam domum, cuius finis est domesticos ad bene vivere preparare, unum oportet esse qui regulet et regat, quem dicunt paterfamilias, vel eius locumtenentem. Si consideremus vicum unum, *cuius finis est commoda tam personarum quam rerum auxiliato*, unum oportet esse aliorum regulatorem, vel datum ab alio vel ex ipsis preheminentem consentientibus aliis. Si vero unam civitatem, *cuis finis est bene sufficienterque vivere*, unum oportet esse regimen, et hoc non solum in recta politia, sed etiam in obliqua; quod si aliter fiat, non solum finis vite civilis amictitur, sed etiam civitas desinit esse quod erat. Si denique unum regnum particulare, *cuius finis est is qui civitatis cum magori fiducia sue tranquillitatis*, oportet esse regem unum qui regat atque gubernet; aliter non modo existentes in regno finem non assecuntur, sed etiam regnum in interitum labitur» (subrayado nuestro).

[7] *Monarchia* I, cap. V «nunc constat quod totum humanum genus ordinatur ad unum, ut regens, et hoc "Monarca" sive "Imperator" dici debet. Et sic patet quod ad bene esse mundi necesse est Monarchiam esse sive Imperium».

[8] Aristóteles, *Política* III, VI, 1279a, «necesariamente será soberano o un solo individuo o unos pocos o la mayoría; y cuando ese uno o la minoría o la mayoría gobiernan atendiendo al bien común, esos regímenes serán por necesidad rectos; y los que atienden al interés particular del individuo o de la minoría o de la mayoría, desviaciones» y VII 1279b «El razonamiento parece demostrar entonces que el tener la autoridad unos pocos o muchos es cosa que ha sucedido». Traducción de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

[9] Cfr. Riedel, M., *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna,* Ed. Il Mulino, 1990, pp. 72–79.

Para Dante, que el gobierno deba ser ejercido por uno solo es fundamental en la argumentación acerca de la necesidad de la existencia de la monarquía. En el capítulo V del libro I, el énfasis parecería estar puesto en la necesidad de que sólo uno dirija a las partes hacia el fin de la totalidad más allá de si el tipo de gobierno es recto o desviado, porque ello garantiza que el orden político instaurado sea el mejor posible[10].

Según Dante, en las cosas[11] (*in rebus*) existe un orden doble: por un lado, el orden de las partes entre sí; por el otro, el orden de las partes respecto de uno que no es parte. Este último es mejor que el orden de las partes entre sí[12]. Su diferencia cualitativa se fundamenta en los siguientes postulados:

1. La parte tiende hacia el todo, como hacia su fin y su perfección. Por lo tanto, el orden de la parte va hacia el orden del todo, como a su propio y óptimo fin[13].
2. El orden de las partes en relación a la unidad es mejor, en cuanto es el orden parcial que existe en vistas del orden total y no viceversa[14].

---

[10] En el capítulo XII del Libro I Dante establece que sólo bajo el gobierno del Monarca pueden corregirse los regimenes viciados o desviados tales como la democracia, la oligarquía y la tiranía. Es interesante notar que la argumentación de Dante se basa en el mismo principio tomado del *Liber de Causis* del capítulo XI, esto es, que la causa primera (universalísima) se encuentra más próxima a sus efectos que las causas segundas. Por ello, sólo bajo el gobierno de un monarca los demás príncipes pueden gobernar rectamente.

[11] Es decir, la realidad se presenta según un orden determinado. Es problemático pensar ese orden como natural o como producto de la voluntad divina. La relación entre naturaleza y Providencia divina en Dante, constituye un problema que Nardi ha discutido con Ercole y Parodi. Cfr. Nardo, B., «Il concetto dell'Impero» en *Saggi di Filosofia Dantesca*, Nuova Italia (1967), pp. 215–275.

[12] *Monarchia* I, cap. VI, «Cum ergo duplex ordo reperiatur in rebus, ordo scilicet partium inter se, et ordo partium ad aliquod unum quod non est pars». El ejemplo del ejército al que recurre Dante aparece en Aristóteles, *Metafísica* XII, 10 1075a 10–15.

[13] *Monarchia* I, cap. VI, «Pars ad totum, se habet sicut ad finem et optimum: ergo et ordo in parte ad ordinem in toto, sicut ad finem et optimum».

[14] *Monarchia* I, cap. VI, «Ordo partium ad unum est melior tanquam finis alterius: est enim alter propter hunc, non e converso».

3. Una cosa se define como mejor cuando se encuentra más próxima a aquello que es óptimo y lo óptimo es el fin. Aquello que realiza uno solo está más próximo al fin, por lo tanto es mejor[15].

La descripción de este orden ontológico indica que cada parte de la totalidad se ordena a su fin propio. Asimismo, las partes se ordenan al fin de la unidad o totalidad. Esto significaría que el orden de las partes encuentra su explicación última en una unidad que es, de algún modo, primera y separada respecto de ellas. La argumentación teleológica en los primeros capítulos de *Monarchia*, pone el énfasis en mostrar que aquello que realiza uno solo está más próximo al fin de la totalidad y por ello es mejor que la totalidad de la humanidad sea conducida hacia su fin propio (*bene esse mundi*) por el monarca.

En el capítulo VIII Dante dice:

> «Por lo tanto, el género humano es máximamente uno cuando se congrega (se une) todo en uno, pero esto no puede ocurrir a menos que se subordine a un solo príncipe»[16].

Y citando el *Liber de Causis*[17], Dante define al monarca de la siguiente manera:

> «el monarca en esta tierra es la causa universalísima del recto vivir de los hombres, mientras todos los demás príncipes lo son gracias a él»[18].

En efecto, en el planteo político de Dante, la idea de *ordinatio* de lo particular a lo universal, señala la presencia de una causa primera que posee mayor poder causal sobre la realidad que las causas segundas. Las comunidades par-

---

[15] *Monarchia* I, cap. XIV, «Preterea, res dicitur melior per esse propinquior optime; et finis habet rationem optimi; sed fieri per unum est propinquius fini: ergo est melius». Cfr. Tomás de Aquino, *De regno*, Libro I, cap. 3 «Hoc enim utilius dicimus, quod magis perducit ad finem. Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum, quam plures. Uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum. Melius igitur regit unus quam plures ex eo quod appropinquant ad unum. Adhuc: ea, quae sunt ad naturam, optime se habent: in singulis enim operatur natura, quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est».

[16] *Monarchia* I, cap. VIII, «Sed tunc genus humanum maxime est unum, quando totum unitur in uno: quod esse non potest nisi quando uni principi totaliter subiacet».

[17] *Monarchia* I, cap. XI, «quanto causa est universalior, tanto magis habet rationem cause, quia inferior non est causa nisi per superiorem, ut patet ex hiis que *De causis*».

[18] *Monarchia* I, cap. XI, «Cum igitur Monarcha sit universalissima causa inter mortales ut homines bene vivant, quia principes alii per illum».

ticulares, derivan su autoridad del monarca, es decir, el monarca es causa de la autoridad de los reyes y de los príncipes. Por ello,

> «todas las partes inferiores a los reinos y los reinos mismos deben ser ordenados hacia un príncipe o principado, es decir, el Monarca o Monarquía»[19].

Así, lo que sugiere el planteo político del libro I es la construcción teórica de una legalidad propia de la realidad temporal fundamentada en una causalidad propia. En efecto, el monarca es la causa primera universal de la autoridad de los reinos particulares y por ello los reinos particulares derivan su autoridad del monarca *inmediate*[20]. El concepto de *ordinatio* en este contexto, indicaría la dependencia directa de los reinos particulares y de los pueblos respecto de la autoridad del monarca.

3. LA IDEA DE *REDUCTIO* EN EL LIBRO III

Como en los libros anteriores, Dante establece un principio que debe operar como punto de partida de los argumentos. En el Libro III, el primer supuesto de la argumentación dantesca es que Dios no quiere aquello que es contrario a la intención de la naturaleza[21]. Por ello, el principio que guía la investigación de este Libro es que los fines naturales no son contrarios a la voluntad divina[22]. Para negar que la autoridad (*virtus*) del Emperador provenga de la autoridad del Papado, Dante recurre a los siguientes postulados:

1. Todas las cosas pertenecientes a un mismo género deben reducirse a uno, que constituye la medida de aquello que pertenece a ese género[23].

---

[19] *Monarchia* I, cap. VI, «Et sic omnes partes prenotate infra regna et ipsa regna ordinari debent ad unum principem sive principatum, hoc est ad Monarcham sive Monarchiam».

[20] *Monarchia* I, cap. XI, «Et sic per prius et inmediate Monarche inest cura de omnibus, aliis autem principibus per Monarcham, eo quod cura ipsorum a cura illa suprema descendit».

[21] *Monarchia* III, cap. II, «quod nature intentioni repugnat Deus nolit». Cfr. *Monarchia*, Libro I, cap. III: «Deus et natura nil otiosum facit, sed quicquid prodit in esse est ad aliquam operationem».

[22] *Monarchia* III, cap. II, «manifestum est quod Deus finem natura vult».

[23] *Monarchia* III, cap. XI, «omnia que sunt unius generis reducuntur ad unum, quod est mensura omnium que sub illo genere sunt». Cfr. Aristóteles, *Metafísica* X 1052 a 31 y *Liber de Causis*, prop. 15 (16). Para el uso político de este postulado cfr. Cheneval, F., «Proclus politisé: La réception politique de Proclus au moyen àge tardif» en *Archiv Fùr Geschichte Der Philosophie*, W de G, Berlin–New York, 1996.

2. Todos los hombres pertenecen a un mismo género, por lo tanto deben reducirse a uno en cuanto medida común a ellos[24].

Partiendo de estos postulados, algunos derivan la consecuencia de que, en cuanto hombres, el Papa y el Emperador deben ser reconducidos a la unidad. Pero como el Papa no puede ser reducido a otro, debe ser el Emperador quien se reduzca al Papa[25].

Dante construye su argumentación distinguiendo entre el cargo y la persona y estableciendo una diferencia entre la categoría de sustancia a la que pertenece el hombre y la categoría de relación a la que deben reducirse el Papa y el Emperador en cuanto gobernantes. Según esta última distinción, el Papa y el Emperador son tales por su relación con el Papado y el imperio. El Papado refiere a la relación de paternidad y el imperio a la relación de dominio[26].

> «Por eso sostengo –dice Dante– que una es la medida a la que deben reducirse, en cuanto hombres y otra en cuanto Papa y Emperador»[27].

Dante establece la irreductibilidad del Papa al Emperador y del Emperador al Papa distinguiendo primero entre la persona y el cargo. En segundo lugar,

---

[24] *Monarchia* III, cap. XI, «sed omnes homines sunt unius generis: ergo debent reduci ad unum, tanquam ad mensuram omnium forum». Cfr. la proposición 18–&148, del *Liber de Causis* y el comentario de Tomás a esta proposición «Redeamus autem et dicamus quod ens primum est quietud et est causa causarum, et si ipsum dat omnibus rebus ens, tunc ipsum dat eis per modum creationis», *Liber de Causis*, ed. A. Pattin, en *Tijdschrift voor Filosofie*, 28 (1966), pp. 134–203. En su comentario al *Liber de Causis* Tomás dice: «Secundo considerandum est quod in unoquoque genere est causa illud quod est primum in genere illo, a quo omnia quae sunt illius generis in illo genere constituuntur, {…}non est autem in aliquo rerum ordine in infinitum procedere. Oportet igitur in ordine entium esse aliquod primum quod dat omnibus esse, et hoc est quod dicit quod *res omnes habent essentiam per ens primum*». Sancti Thomae de Aquino *Super librum De causis expositio,*Textum a H.–D. Saffrey Friburgi Helvetiorum 1954, Lectio 18.

[25] *Monarchia* III, cap. XI, «Et cum summus Antistes et Imperator sint homines, si conlcusio illa est vera, oportet quod reducantur ad unum hominem. Et cum Papa non sit reducendus ad alium, relinquitur quod Imperator cum omnibus allis sit reducendus ad ipsum, tanquam ad mensuram et regulam».

[26] Ibíd., «Cum ergo Papa et Imperator sint id quod sunt per quasdam relationes, quia per Papatum et per Imperiatum, que relationes sunt altera sub ambitu paternitatis et altera sub ambitu dominationis».

[27] Ibíd., «Unde dico quod alia est mensura ad quam habent reduci prout sunt homines, et alia prout sunt et Papa et Imperator».

entre términos de autoridad, es decir entre Papa y Emperador en cuanto dependen del Papado y del imperio y en cuanto poseen su propia especificidad[28].

Las relaciones de autoridad (*relationes superpositionis*) entre Papado e imperio deben reducirse a la unidad. Esa unidad es Dios, en donde se encuentran todos los principios unificados o es alguna sustancia inferior a Dios en donde el principio de autoridad se particulariza y se diferencia[29]. Pero, según Dante, la autoridad del Imperio depende *inmediate* de Dios[30] pues la Iglesia no es la causa de la autoridad imperial.

De la argumentación que muestra la verdad de esta afirmación, debemos destacar lo siguiente: se trata de una argumentación que apela al hecho ("histórico") de que el Imperio existió primero en el tiempo respecto de la Iglesia. Así, la autoridad de la Iglesia no puede ser causa de la autoridad del Imperio pues no existía antes que el Imperio. La causa debe ser anterior al efecto especialmente si se trata de una causa eficiente:

> «Es necesario que en la producción de un efecto, haya operado antes una causa, sobre todo la eficiente, de la que aquí se trata»[31].

En el modelo causal representado principalmente por el neoplatonismo de Proclo, del cual es deudor el *Liber de Causis*, la causa se concibe como superior al efecto en cuanto es principio de su subsistencia y de su inteligibilidad. En general[32], la doctrina neoplatónica postula la generación de lo múltiple

---

[28] Ibíd.: «Nec potest dici quod comunicent in spetie, cum alia sit ratio Pape, alia Imperatoris, in quantum huiusmodi". Aquí "dependen" significa "se ordenan" porque el Papa y el Emperador son en virtud de la existencia previa del Papado y el imperio y no viceversa. El orden se entiende en virtud de una finalidad: cfr. libro III, cap. X, 10–11 «omnis iurisdictio prior est suo iudice: iudex enim ad iurisdictionem ordinatur, et non e converso; sed Imperium est iurisdictio omnem temporales iurisdictionem ambitu suo comprehendens: ergo ipsa est prior suo iudice, qui est Imperator, quia ad ipsam Imperator est ordinatus, et non e converso».

[29] Ibíd., «Et hoc erit vel ipse Deus, in quod respectus omnis universaliter unitur, vel aliqua substantia Deo inferior, in qua respectus superpositionis per differentiam superpositionis a simplici respectu descendens particuletur».

[30] *Monarchia* III, cap. XII, «prefatam auctoritatem (romani Principatus) inmediate dependere a culmine totius entis ostendero, qui Deus est».

[31] Ibíd.: «cum necesse sit ad productionem effectus preoperari causam, presertim efficientem, de qua intenditur».

[32] En cuanto a la posibilidad de la *reductio* de lo inferior a lo superior, existen muchas diferencias entre los esquemas de Plotino y Proclo y, a su vez, mientras que para Plotino y Proclo, la existencia de los intermediarios es necesaria para la producción ontológica, en el *Liber de*

a partir de la unidad. La realidad se estratifica jerárquicamente: cuanto más próximos a su causa, los efectos son más universales y potentes, cuanto más alejados, más particulares y débiles en términos causales. La unidad, en este esquema, no sólo es el antecedente lógico que requiere la multiplicidad sino que además posee las características de eficacia universal de la causa primera aristotélica[33]. En la tradición neoplatónica procliana, causar significa otorgar el ser a los efectos. La causa genera los efectos comunicándoles su propia similitud y el efecto se define como aquello semejante a la causa. Por último, la producción se postula como necesaria para los efectos, no en cambio para que la causa pueda manifestarse. Así, la unidad puede subsistir aunque no existan realidades secundarias y no viceversa. Por definición, la unidad que causa la multiplicidad de efectos es autónoma, mientras que las realidades secundarias son dependientes[34].

La proposición 21 de la *Elementatio theologica* de Proclo y la proposición 16 del *Liber de Causis*, han sido algunos de los recursos teóricos utilizados por los defensores de la *plenitudo potestatis* Papal[35]. La proposición de Proclo postula la reducción de toda multitud a la unidad[36] y la proposición del *Liber de Causis*, concibe al ente primero como medida de todos los entes[37].

En la argumentación dantesca del libro III, no sólo se recurre al principio procliano de la *reductio ad unum,* sino también a categorías lógicas y teóricas aristotélicas. Mediante dichos recursos aristotélicos, Dante niega una identificación entre la reducción a la unidad y la reducción de todo poder

---

Causis esa necesidad se debilita postulando, como poder causal absoluto, aquel de la causa primera. Cfr. D'Ancona, *Tommaso D'Aquino Commento al "Libro delle Cause"*, Introducción, Rusconi, 1986, pp. 7–120.

[33] Sigo en esta exposición a D'Ancona, C. Cfr., *o. c.,* introducción, pp. 16–19.

[34] Ibíd., pp. 25–26

[35] Es el caso de Egidio Romano en *De ecclesiastica potestate* y posteriormente a Dante, de Guido Vernani en su *Tractatus de potestate summi pontificis* y la *Glossa ad Extravagantes comunes*. El caso de Guido Vernani es muy interesante pues su argumentación es similar a la de Dante, cfr. Cheneval, F., *o. c.,* p. 16–20.

[36] Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 21 «Omnis ordo ab unitate incipiens procedit in multitudinem unitati coelementalem, et omnis ordinis multitudo ad unam reducitur unitatem». Translata a Guillermo de Morbecca, Ed. Boese, Leuven, 1987, p. 14.

[37] *Liber de Causis*, XV (XVI), 135 «Ens ergo primum est mensura entium primorum intellectibilium et entium secundorum sensibilium, scilicet quia ipsum est quod creavit entia et mensuravit ea mensura conveniente omni enti». Cfr., ed. A. Pattin, pp. 134–203.

al poder del Papa[38]. Creo que este criterio interpretativo puede aplicarse también en el libro I.

4. CONCLUSIÓN: EL MODELO CAUSAL NEOPLATÓNICO EN LOS LIBROS I Y III

La noción de *ordinatio* del libro I, como concepto operativo de la argumentación política dantesca, indica la existencia de una causa primera universal que se entiende como condición de posibilidad de la existencia de efectos semejantes a ella.

En el capítulo VIII, Dante dice:

> «Está en la intención de Dios que todo ser causado represente una similitud divina, en la medida en que lo permita la propia naturaleza […] Por lo tanto, el género humano se asemeja más a Dios cuando obedece a un solo Príncipe y, por consiguiente, responde mejor a la intención divina que es conducirse bien y excelentemente»[39].

A pesar de definirlo como «la causa universalísima del recto orden político», Dante establece ciertos límites a la capacidad del monarca para instituir efectos en el orden temporal. En primer lugar, la naturaleza temporal y contingente nunca podrá identificarse con la causa divina. La relación de semejanza entre la causa primera y sus efectos, indica los límites propios de la naturaleza del orden ontológico temporal. En segundo lugar, el concepto de *ordinatio,* que opera para mostrar que los reinos particulares y los pueblos (*regna particularia et gentes*) derivan su autoridad del monarca, no anula la finalidad propia de cada comunidad particular. La explicación genética aristotélica en los primeros capítulos del tratado, asigna un fin propio y natural a cada una de las comunidades previas a la constitución de la monarquía. El monarca como «causa universalísima del recto orden político», no suprime la

---

[38] Cheneval, F., *o. c.,* p. 24.

[39] *Monarchia* I, VIII, «De intentione Dei est ut omne causatum divinam similitudinem representet in quantum propria natura recipere potest. Ergo humanum genus uni principi subiacens maxime Deo assimilatur, et per consequens maxime est secundum divinam intentionem: quod est bene et optime se habere». Cfr. prop. XXIII (XXIV), 177 del *Liber de Causis:* «Quod est quia, quamvis causa prima existat in rebus omnibus, tamen unaquaeque rerum recipit secundum modum suae potentiae». 180 «Ergo secundum modum propinquitatis causae primae et secundum modum quo res potest recipere causam primam, secundum quantitatem illius potest recipere ex ea et delectari per eam».

función de esas comunidades sino, por el contrario, las transforma en órganos indispensables para el buen funcionamiento del orden político:

> «Las naciones, reinos y ciudades poseen cualidades propias, que conviene regular con leyes diferentes. […] Ha de entenderse, pues, que el género humano, en lo que tiene de común y a todos compete, debe ser regido por el Monarca y conducido, por una regla común a la paz. La cual regla o ley, deben recibirla de él los príncipes particulares»[40].

El monarca se constituye en la garantía del cumplimiento de las condiciones ideales para el buen vivir de la humanidad[41]. Por ello, la monarquía es necesaria para alcanzar el *bene esse mundi*.

Sobre la base de esta exposición, podría concluirse diciendo que, en primer lugar, tanto la noción de *ordinatio* como la de *reductio* operan en la argumentación política de Dante, dentro del marco de un modelo causal neoplatónico en el que se destacan a) la idea de una causa primera eficiente que produce o crea efectos en la realidad, b) la relación de semejanza entre la causa primera y sus efectos y c) la concepción de una realidad jerarquizada cuyo vértice superior es la unidad y su base inferior la multiplicidad. En segundo lugar, los elementos teóricos aristotélicos a los que Dante recurre en sus argumentaciones del libro I y el libro III, generan la necesidad de imponer límites al modelo de causalidad neoplatónico mencionado. En el caso del concepto de *ordinatio*, es necesario reconocer la existencia de un orden natural autónomo en cuanto posee una finalidad específica. Tal orden natural depende de sí mismo cuando el dominio lo ejerce únicamente el monarca[42].

En cuanto al concepto de *reductio*, el tipo de acción causal mentado parecería ser más determinante que el de *ordinatio*. En este caso, la argumentación dantesca refiere a Dios como causa primera de la autoridad del monarca. Dios

---

[40] *Monarchia* I, cap. XIV, «Habent nanque naciones, regna et civitates intra se proprietates, quas legibus diferentibus regulari oportet. Sed sic intelligendum est: ut humanum genus secundum sua comunia, que omnibus competunt, ab eo (Monarcha) regatur et comuni regula gubernetur ad pacem. Quam quidem regulam sive legem particulares principes ab eo recipere debent».

[41] Ibíd., cap. XV, «necesse est ad optime se habere humanum genus esse in mundo Monarcham, et per consequens Monarchiam ad bene esse mundi».

[42] *Monarchia* I, cap. XII, «Genus humanum solum imperante monarca sui et non alterius gratia est».

es, en rigor, la única causa que puede crear[43]. Sin embargo, también en esta argumentación Dante establece ciertos límites con el objetivo de otorgar al poder temporal una especificidad propia. En primer lugar, la misma noción de naturaleza con la que Dante comienza el Libro III indica la compatibilidad del orden político natural con la voluntad divina. Por otra parte, como ha sido puesto de relieve, la *reductio ad unum* procliana no puede aplicarse sin tener en cuenta las categorías aristotélicas de sustancia y relación. En este sentido, tanto el concepto de *ordinatio* como el de *reductio*, se complementan con recursos teóricos aristotélicos para delinear un ámbito natural propio de la humanidad que da lugar a una nueva concepción del orden político.

[43] *Monarchia* III, cap. VII, «Nam scimus quod successor Petri non equivalet divine auctoritati saltem in operatione natura. Nec etiam possent omnia sibi commicti a Deo, quoniam potestatem creandi et similiter baptizandi nullo modo Deus commictere posset».

IMPORTANCIA DE LOS TEÓLOGOS JURISTAS DE SALAMANCA EN EL DESARROLLO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Jorge M. Ayala Martínez
Universidad de Zaragoza

Durante los siglos XVI y XVII la Universidad de Salamanca destacó por la actividad teológico–jurídica de sus profesores. Juristas: Martín de Azpilcueta, Ramírez de Arellano, Juan Ginés de Sepúlveda, Antonio Peralta, Juan de Solórzano, Diego de Arce. Teólogos: Domingo Soto, Domingo Báñez, Luis de Molina, Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria.

Entre los temas tratados por los teólogos salmanticenses sobresalen aquellos que tienen por objeto el origen del poder político, la moral del comercio, la licitud de la guerra, la justificación de la conquista de América, el poder temporal del Romano Pontífice, etc. El talante intelectual de estos teólogos está en consonancia con las corrientes humanistas que llegaron a España desde Flandes e Italia. Es un humanismo cristiano.

1. DESCUBRIMIENTO, CONQUISTA Y COLONIZACIÓN DE AMÉRICA

Desde el principio de la conquista y colonización de América los religiosos misioneros españoles fueron testigos de los medios inhumanos que algunos encomenderos empleaban con los indios. Su protesta llegó pronto a oídos de sus hermanos de Orden, o de estudios, quienes reaccionaron ante ese nuevo fenómeno humano con valentía cristiana. Hacia el año 1510 los abusos habían llegado a tal extremo, que algunos religiosos decidieron plantar cara a los encomenderos, aun a costa de su propia seguridad. En la ciudad de Santo Domingo, capital de la isla Española, durante la celebración de la Misa de Noche Buena o del Gallo (1511), el dominico padre Antón de Montesinos –con el respaldo de su comunidad– interpeló a las autoridades españolas asistentes al acto religioso con estas palabras: «¿Estos no son hombres? ¿Con éstos no se debe guardar y cumplir los preceptos de justicia y de caridad? ¿Éstos no tenían sus tierras propias y sus señores y señoríos? ¿Estos hannos ofendido en algo?»[1]

[1] Casas, B. de las, *Obras Completas.* T. 5. Madrid, Alianza Editorial, 1988–1994 (13 volúmenes).

Este cuestionamiento de la conquista y colonización, así como de los modos de llevarlas a cabo, surtió efecto ante las autoridades españolas, las cuales comenzaron a elaborar todo un derecho público o de gentes «de novedad inaudita», y a enunciar una serie de derechos humanos que se hicieron en la legislación de las Indias. «Quizá nunca como entonces se desarrolló todo un pensamiento de los derechos humanos, que, por su misma definición, es un derecho común a todos los pueblos y que se impone a cualquier legislación nacional»[2]. Señalamos a continuación los hechos principales de uno y otro signo.

El "encuentro" inesperado de seres humanos provocó en los "descubridores" reacciones de todo tipo: ataque, autodefensa, sustracción de bienes, esclavitud, violaciones, etc. De acuerdo con la mentalidad de la época, aquel rico botín humano y territorial pertenecía a la Corona española, en cuyo nombre se llevó a cabo la empresa del descubrimiento. La codicia y la violencia desatadas contra los indios –a lo cuales no se les reconocía la condición de seres humanos–, chocó pronto con sentimientos opuestos por parte de los religiosos misioneros y de personas con sensibilidad cristiana. Así, a los diez años del descubrimiento de América la reina Isabel ordenó lo siguiente: «Sepades que el Rey mi Señor y yo (…) hobimos mandado por vuestra carta que personas algunas de los que por nuestro mandato fuesen a las dichas islas y tierra firme no fuese osado de prender ni cautivar a ninguna ni alguna persona ni personas de los indios de las dichas islas a tierra firme del dicho mar para los traer a estos mis reinos, ni para llevar a otras partes algunas. Ni les ficiesen otro ningún mal ni daño en sus personas, ni en sus bienes, so ciertas penas, en la dicha nuestra carta contenidas»[3].

Esta orden no impidió que los soldados españoles siguieran cometiendo auténticos desmanes contra los indios, amparándose en que se trataba de pueblos caníbales, o en otros falsos motivos. Más efecto tuvo el sermón del dominico Antón de Montesinos (1511). Fue una verdadera sacudida de las conciencias de encomenderos y encargados de la Administración. Su repercusión llegó hasta la Península. A consecuencia de lo cual, el rey Fernando el Católico convocó una Junta extraordinaria, compuesta por teólogos y juristas, en Burgos (1512), con el fin de legislar sobre el trato que

---

[2] Osuna, A., *Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar*, Salamanca, San Esteban – Edibesa, 2001, p. 52–53.

[3] Ibíd., p. 53, n. 10.

se debía dar a los indios. El resultado fue un importante cuerpo legislativo que armonizaba las relaciones entre los españoles y los indios: se regulaba de forma más justa los trabajos realizados por los indios y las exigencias de los encomenderos. Son las *Primeras Leyes de Indias*, conocidas también como *Ordenanzas de Burgos*. Entre ellas está la práctica del *Requerimiento*, según la cual había que leer a los indios, antes de emprender una acción bélica contra ellos, las razones que la justificaban. Estas *Leyes* entraron en vigor a raíz de la Junta de teólogos y juristas celebrada al año siguiente en Valladolid (1513).

Otro hecho importante fue la creación del *Consejo de Indias* (1524), con sede en Valladolid, presidido por el Maestro General de la Orden, fray García de Loaysa, exalumno del colegio dominico de San Gregorio de dicha ciudad. Con los profesores de este Colegio mantuvo una estrecha relación. En el año 1542, el Emperador Carlos V, movido por las justas reivindicaciones de Francisco de Vitoria y de Bartolomé de las Casas, promulgó las *Nuevas Leyes de Indias*, en las que se reconoce a los indios la condición de vasallos de la Corona española. Nos centraremos ahora en estos dos grandes protagonistas de la lucha por la justicia de los indios y de toda persona.

2. FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS (1484–1566)

Este sevillano de nacimiento conoció en su niñez a los protagonistas del Descubrimiento. Su propio padre viajó dos veces a América, una de ellas acompañando al Almirante Colón. Al cumplir los 18 años se embarcó para América, instalándose en la isla Española (Santo Domingo). Luchó a las órdenes del gobernador Nicolás de Ovando, y recibió como premio indios en condición de "repartimiento" o "encomienda". Volvió a Sevilla, y de allí se trasladó a Roma acompañando a Bartolomé Colón. Recibió la ordenación sacerdotal y volvió a su tierra natal en la comitiva del rey Fernando el Católico, que se hallaba en Italia. De nuevo se embarcó para la isla Española. En 1510 llegaron a la isla los Dominicos. En 1511 tuvo lugar el sermón de Antón Montesinos. En 1512 se enrola como capellán del ejército que se dirige a Cuba. Mientra se preparaba la expedición, pidió confesarse con un padre dominico, el cual le negó la absolución al enterarse de que tenía una encomienda de indios. Sin embargo, volvió a recibir nuevas encomiendas. El 15 de agosto de 1514 renunció a sus indios y prometió entregarse a la defensa de los mismos. Contaba treinta años de edad.

De las Casas pensó que la mejor manera de defender a los indios era acudiendo directamente a los reyes de España. En 1517 llega a España con este fin. Sólo pudo entrevistarse con el cardenal Cisneros, regente de Carlos I. Volvió a la isla llevando consigo colonos españoles, con los cuales quiso iniciar algunos experimentos sociales a favor de los indios; pero no dieron resultado. La mayoría de los colonos murieron a manos de los indios. Por fin, el clérigo De las Casas pidió ingresar en la Orden de los Dominicos o frailes Predicadores, y le fue concedido. Pasó tres años de estudio, que le sirvieron para conocer mejor la doctrina teológica y jurídica de Santo Tomás y de sus grandes comentadores.

Su vida de fraile dominico fue trepidante. En 1527 comienza escribir la *Historia de las Indias*. Viaja a Nicaragua para combatir la esclavitud. Pasa a El Salvador y Guatemala, hasta llegar a México, en cuya capital asiste al capítulo provincial. En 1540 sale para España con el fin de entrevistarse con Carlos I. Logró que el rey reuniera a la Junta de teólogos y juristas en las Cortes de Valladolid, Monzón y Barcelona. De ahí resultaron las *Nuevas Leyes de Indias* (1542). En ellas quedan abolidas la esclavitud y las encomiendas, y se mejora la situación personal de los indios. Desgraciadamente, tales leyes no fueron obedecidas ni bien aplicadas. Para realzar sus demandas, De las Casas escribió durante ese tiempo la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542), su obra más polémica. Los enemigos de la política española construyeron con ellas una "leyenda negra" contra España. El historiador mexicano Agustín Yáñez comenta lo siguiente: "Las Casas no fue historiador, sino apologista. Apologista ferviente, lleno de ideas y frases fijas para cuyo servicio aprovechaba cuanto parecía útil. Menos aún la *Brevísima relación* es historia, en sentido estricto"[4].

En el mismo año de 1542 recibió el nombramiento de obispo de Cuzco (Perú), pero renunció al mismo. Al poco tiempo le llegó el nombramiento de obispo de Chiapas (México). Los dominicos del Colegio de San Gregorio de Valladolid le convencieron para que aceptase. Partió de Sevilla el año 1544 acompañado de 46 frailes dominicos, que se ofrecieron para trabajar en su diócesis. No fueron bien recIbídos por los encomenderos, los cuales conocían su pensamiento y se oponían al cumplimiento de las *Nuevas Leyes de Indias*. Creció hasta tal punto el enfrentamiento entre los religiosos y los

---

[4] Beuchot, M., *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 22.

encomenderos, que aquellos tuvieron que huir para salvar sus vidas. Como De las Casas no conseguía que se cumplieran las leyes, se embarcó en Veracruz rumbo a España (1547), dirigiéndose a Valladolid, sede de la Corte Real. Al enterarse de que Juan Ginés de Sepúlveda andaba tramitando la licencia para publicar *Democrates secundus*, en el cual legitima la guerra contra los indios de igual modo que en *Democretes Primus* (1535) la había legitimado contra los moros y turcos, se opuso rotundamente a su publicación. Sepúlveda, a su vez, lo acusó de alta traición. Esto obligó a De las Casas a clarificar en dos libros sus ideas respecto a los títulos de la Corona en tierra americanas (1548)[5].

El resultado de esta polémica fue positivo, porque se convocaron las Juntas de Valladolid (1550) para tratar aspectos como las guerras de conquista, las encomiendas, la condición antropológica de los indios, etc. Triunfaron las tesis de De las Casas: ilicitud de las guerras de conquista, condición racional y libre de los indios para abrazar el cristianismo, supresión de las encomiendas. De las Casas renunció a su sede episcopal (1550), y se quedó a vivir en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, entregado a la reflexión y a la publicación de lo visto y vivido en tierras americanas. Viajó a Sevilla para informarse en la Biblioteca Colombina, que estaba en el Convento de San Pablo de dicha ciudad. El último triunfo de De las Casas fue frente al rey Felipe II. Este había concedido a los españoles del Perú el mantenimiento de las encomiendas "a perpetuidad", a cambio de una fuerte ayuda económica para el erario público, que se hallaba en bancarrota. A base de cartas y memoriales De las Casas consiguió que se revocara la cláusula "a perpetuidad". Fray Bartolomé de las Casas falleció en Madrid el 18 de julio de 1566.

---

[5] Argumentos de Juan Ginés de Sepúlveda:

1º Barbarie y servidumbre natural de los indios. 2º Crímenes contra las leyes naturales y la humanidad. 3º Derecho–deber de intervención en defensa de los inocentes. 4º Deber de predicar la fe cristiana.

Respuestas de Bartolomé de las Casas:

a) Hay diversas clases de barbarie. Ninguna es aplicable a los indios. b) Aunque sea cierto, lo de la barbarie, ninguna autoridad del mundo tiene jurisdicción sobre los indios. c) La intervención armada produce más daños y víctimas que los que evita. d) Se debe respetar la conciencia de los indios, aunque estemos seguros de que sus creencias son erróneas. No obran mal rechazando al Dios que les predican o matando a quienes se lo imponen.

3. FRANCISCO DE VITORIA (1483–1546)

Nació en Burgos, de madre burgalesa y padre procedente de Vitoria, el cual había llegado a Burgos para desempeñar un cargo al servicio del rey Fernando el Católico. Ingresó en el convento dominico de San Pablo de Burgos. Prosiguió los estudios en el prestigioso Colegio de Saint–Jacques de París, asistiendo también a las clases que se impartían en otros colegios universitarios. Obtuvo los grados académicos de bachillerato, licencia y doctorado en Artes y Teología. De vuelta a España (1523), fue nombrado Catedrático de *Prima* de Teología en el colegio de San Gregorio de Valladolid (1523–1526). Aquí recibió el titulo de Maestro en Sagrada Teología. Al fallecer el catedrático de Teología de la Universidad de Salamanca, Pedro de León (1526), fue llamado para sustituirle. Desempeñó la docencia durante veinte años (1526–1546). Residió en el convento de San Esteban de esta ciudad. Su fama de buen profesor llegó a oídos de Carlos I, el cual le confió la resolución de algunos casos relacionados con los indios que le había planteado el obispo de la ciudad de México, padre Juan de Zumárraga. Pero, al enterarse el Emperador de las ideas expresadas por Vitoria en sus libros: *Relectiones de Indis* (1539) y *De iure belli*, le retiró la confianza. Sin embargo, al cabo de tres años el Emperador promulgó las *Nuevas Leyes de Indias* (1542), en las que se recogen las ideas de Vitoria[6].

El Maestro Francisco de Vitoria no publicó nada en vida. Tampoco se conservan sus escritos autógrafos. Sólo se conservan copias de autógrafos y copias de los apuntes tomados en clase por sus discípulos. Las obras se dividen en tres grupos: 1º *Relectiones*: lecciones solemnes dadas una vez al año sobre un tema monográfico ante toda la Universidad. 2º *Lecturas*: lecciones ordinarias sobre la *Summa Theologica* o sobre el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. 3º *Escritos sobre temas varios*.

El magisterio de Vitoria se caracteriza por la introducción de un nuevo método de enseñar la Teología, cuyos primeros pasos se habían dado ya en la Universidad cisneriana de Alcalá, creada bajo el impulso renovador del Humanismo. Vitoria añadió una interpretación más abierta del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. En efecto, el método escolástico se había convertido, en manos de los llamados "verbosistas" (dialécticos), en un método excesivamente intelectualista. La ciencia de Dios dependía más de categorías

---

[6] Langella, S., *Teologia e Legge naturale. Studio sulle lezioni di Francisco de Vitoria*, Genova, Glauco Brigati, 2007.

lógico–racionales que de la revelación divina. Era necesario, por tanto, aprovechar las aportaciones del Humanismo en este punto: conocimiento de las lenguas antiguas, respeto a la verdad histórica, superioridad de la fe sobre la razón, relación naturaleza–Gracia.

Pero, ¿qué dice Vitoria en el tratado *De Indis* (1539) para que el rey le retirara su confianza, y prohibiera que se enseñasen esas ideas? Sencillamente, Vitoria deshace las razones teóricas y prácticas, es decir, los títulos en que se habían basado la conquista y la colonización española. Vitoria sustituye las razones fundadas en creencias medievales: curialismo, imperialismo, sacralización del poder, etc., por razones humanitarias, universales, justas. En el plano internacional propone libertad de comunicación y librecambio de ideas, así como de bienes entre personas y pueblos del mundo entero. En la aplicación de estos principios revolucionarios al "caso español", Vitoria se muestra complaciente, porque, a su juicio, le asisten derechos de intervención.

Un aspecto característico de Francisco de Vitoria fue la resolución de los problemas sobre la justicia acudiendo al derecho natural. Santo Tomás considera el derecho natural como una parte de la ley moral natural. Así pues, en primer lugar está la ley moral natural o ley natural. Esta ley se revela formalmente a los seres inteligentes por el conocimiento que tienen de lo que está o no está conforme con su naturaleza, es decir, con su fin, su bien o su perfección. A su vez, el derecho natural es la ley de la razón natural que nos revela los derechos y deberes que asisten a cada uno en las relaciones con los demás, de acuerdo con el fin o bien de la naturaleza humana. Según el iusnaturalismo clásico, estos juicios de la razón son considerados principios de derecho justo, y, por tanto, obligatorios para toda persona y para todo legislador. Son preceptos de obligado cumplimiento.

En el ámbito de la vida política, el derecho natural da razón de la existencia de una organización del poder político y de la obediencia a una autoridad acordada por toda la sociedad política. Con ello se termina la doctrina del origen exclusivamente divino del poder político, en la cual se fundamentó durante la Edad Media la supremacía temporal del Romano Pontífice sobre el Emperador. Otros muchos problemas fueron esclarecidos desde el recurso al derecho natural: la propiedad privada no era un derecho natural primario, sino algo establecido por lo hombres; los indios de América eran dueños de sus tierras, pues formaban comunidades políticas, y sus autoridades eran legítimas y no podían ser destruidas por los conquistadores mientras no les hubieran inferido una injusticia; sólo es legítima la guerra defensiva para reparar

una injusticia, y no la ofensiva para aumentar el territorio o sojuzgar nuevos pueblos, etc.[7].

Francisco de Vitoria fue creador del moderno Derecho Internacional: conjunto de preceptos de derecho natural que rigen en la comunidad universal, por encima de las mismas naciones, puesto que toda la humanidad constituye una unidad política, solidaria y responsable de todos los bienes de la tierra y de la convivencia pacífica entre los pueblos. Vitoria transformó el "ius gentium" (derecho de cada pueblo) en un "ius inter gentes", que es también de derecho natural.

4. CONCLUSIÓN

Durante el siglo XVI la Universidad de Salamanca participó activamente en el movimiento renovador del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, que inició en París Pedro de Crockaert, y se había extendido por Italia y España. Acuciados por los graves problemas que planteaba la presencia de los españoles en América, los teólogos centraron su atención en los temas jurídico–morales de su tiempo. En Salamanca impulsó esta renovación el dominico Francisco de Vitoria, que se había formado en los ambientes humanistas de París. Del movimiento "nominalista" aprendió a prestar atención a los problemas jurídicos concretos. Igualmente, del movimiento renovador del "pensamiento tomista" aprendió la atención que el santo dominico presta a los temas acerca de la ley y del derecho. Se cuentan por centenares los tratados que se escribieron en España con el título *De iustitia et iure* entre los siglos XVI–XVII.

En el presente trabajo nos hemos fijado en dos figuras estelares de esta renovación: los dominicos fray Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria. El primero es un misionero que reflexiona a pie de obra. Vivió entregado a la causa de la justicia en favor de los amerindios. El segundo es un teólogo humanista que juzga los sucesos de América desde la perspectiva de la justicia y de la dignidad de las personas. El padre De las Casas exige para los indios las mismas reglas de juego que para los españoles. Nada ni nadie puede justificar actos, como: conquista, guerra preventiva pro–evangelizadora, expolio, violación, etc. En este punto no admite excepción alguna. En cambio, Francisco de Vitoria, que es tan radical en sus planteamientos como el padre De las Casas, es condescendiente con la peculiaridad del "caso español". Escribe

---

7 Osuna, A., *o. c.,* p. 143.

lo siguiente: «Es evidente que después de que tantos amerindios se han convertido, no es conveniente ni lícito al Rey de España *abandonar por completo* el gobierno y la administración de aquellos pueblos». Así, pues, nada justifica una ocupación permanente, pero sí alguna forma de presencia protectora mientra se asegura la libertad, la vida y la cultura de las personas que allí viven. Al cabo de cinco siglos, la actitud de Vitoria en este punto puede parecernos pacata, pero compárese con las prácticas absolutistas de los principales reyes europeos –Jacobo I e Isabel I de Inglaterra, y Francisco I de Francia– con sus propios súbditos nacionales en aquella misma fecha.

Ponemos fin a esta exposición destacando la aportación de Francisco Suárez (1548–1617) a los derechos humanos fundamentales de primera generación. Recordamos sus dos obras básicas en esta materia: *De legibus ac Deo Legislatore* y *Defensio fidei*. De joven estudió en el Colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca, pero no llegó a ser nombrado profesor de su Universidad. Desarrolló el magisterio en Valladolid, Coimbra, Roma y Alcalá. Es "quizá el que con más rigor filosófico–jurídico trató todos los problemas del derecho, desde la naturaleza del derecho hasta las últimas exigencias del derecho natural"[8]. Sus libros y su efigie fueron quemados ante los Parlamentos de Londres y París por la defensa que hace de los derechos fundamentales de los ciudadanos y de la sociedad civil, así como de las minorías disidentes. En este sentido, Suárez fue acérrimo debelador de los gobiernos teocráticos o autoritarios, tiránicos y genocidas.

Legitimó el derecho de resistencia comunitaria frente a la usurpación del poder, la tiranía, el abuso de poder y la corrupción institucional. Admite el tiranicidio como recurso extremo y último, cuando los demás cauces de resistencia comunitaria han quedado imposibilitados por el poder dominante. "Para Suárez, es esencial la legitimidad del origen, pero lo es todavía más la legitimidad de ejercicio", es decir, la legitimización o ilegitimización jurídico–política y social por la conducta efectiva del gobernante en función del bien común y del consentimiento o repudio mayoritario de la sociedad civil.

Francisco de Vitoria y Francisco Suárez alcanzaron en su tiempo fama internacional, pero la proyección histórica de uno y de otro fue muy distinta. Tras el eclipse en que quedó sumida la Escuela Española de Derecho Natural por causa del casuismo moral (siglo XVII), Suárez volvió a brillar durante el

---

[8] Osuna, A., Ibíd., p. 144.

siglo XVIII como metafísico puro, sobre todo en Centroeuropa. También brilló como constitucionalista y principal teórico del Pacto de Estado entre Gobiernos y Pueblos en la fase de Independencia de América Hispana. En cambio, las *Relecciones* teológicas del dominico Francisco de Vitoria (1483–1546) cayeron en el olvido, a pesar de las alabanzas que Hugo Grocio había tributado a éste en su tratado *De Iure belli et pacis*, llamándolo "antecesor" del Derecho Internacional[9]. Hemos tenido que esperar hasta el siglo XX, calificado por Norberto Bobbio como "la época de los derechos humanos", para que se reconociera a Victoria el título de creador del Derecho Internacional e impulsor de los Derechos Humanos.

[9] Durante los siglos XIX y XX se devolvió a Vitoria el título de "fundador" del Derecho Internacional, gracias a historiadores como Marcelino Menéndez Pelayo. Ver la Contestación al discurso de entrada de D. Eduardo de Hinojosa en la Real Academia de la Historia, el 10 de marzo de 1889. Cf. Langella, S.: «La incorporación historiográfica de la Escuela de Salamanca durante el siglo XX: el caso Francisco de Vitoria», en *Ciencia Tomista*, N.º 432 (2007), pp. 113-136.

FRANCISCO SUÁREZ COMO GOZNE ENTRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA MEDIEVAL Y JOHN LOCKE

Francisco T. Baciero Ruiz
Universidad de Salamanca

1. INTRODUCCIÓN

La magna obra de los hermanos Carlyle, *Una historia de la teoría política medieval en el Oeste*, recopilación en seis volúmenes de las doctrinas políticas antiguas y medievales hasta el siglo XVI, comienza con la solemne declaración de la continuidad fundamental entre las doctrinas políticas medievales y las del mundo moderno. La modernidad habría tomado la idea del sistema representativo de la Edad Media[1].

Por otra parte, la filosofía política de Locke contenida en sus conocidos *Dos tratados sobre gobierno civil*, difundida ampliamente en la Europa del siglo XVIII, es considerada con razón el fundamento del liberalismo clásico, rehabilitado en años recientes por la *Teoría de la justicia* de Rawls. Con todo, es posible que las doctrinas de su famoso tratado político estuviesen inspiradas, incluso muy directamente, por el *De legibus ac Deo legislatore* de Suárez[2]. En 1954, el editor de un manuscrito inédito de Locke sobre la ley moral natural sugería el probable conocimiento por parte del *don* de Oxford del *De legibus* de Suárez:

> «As regards Suarez, there is reason to believe that Locke was acquainted with his *Tractatus de Legibus ac Deo legislatore*»[3].

---

[1] «It is from the Middle Ages that the modern world has inherited the representative system» (Carlyle, R.W. y A.J., *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 vols., Edinburgh and London, William Blackwood & Sons, 1.903-36, con numerosas reimpresiones, vol. V, 1962[4], pp.1-2 -existe traducción italiana, *Il Pensiero Politico Medievale*, A cura di Luigi Firpo, Bari, Laterza, 1956 y ss., 5 vols.- cfr. igualmente las pp. 1-2 del vol. I, 1970[6]).

[2] Schumpeter, en su *Historia del análisis económico*, caracterizó de hecho expresamente a Locke y a otros autores de su generación como "escolásticos protestantes" (cfr. Schumpeter, J. A., *History of economic analysis*, Edited from manuscript by Elizabeth Boody Schumpeter, George Allen & Unwin Ltd., 1959[3], Parte segunda, cap. 2, 6, apartado a), «The Protestant or Laical Scholastics», p. 116, p. 155 de la traducción española, Barcelona, Ariel, 1971).

[3] Locke, J., *Essays on the Law of Nature*, edición e introducción de Wolfgang von Leyden, Oxford, Clarendon Press, Oxford, 1.954 (2ª edición de 1.970), pp. 36-37; cfr. pp. 43-59 de la introducción.

Autores más recientes han insistido sobre ello[4].

2. CIRCUNSTANCIAS HISTÓRICAS DE LA REDACCIÓN DE LOS DOS TRATADOS SOBRE EL GOBIERNO CIVIL

Locke tenía que conocer la existencia del *De legibus* de Suárez si había leído el *Patriarca* de Filmer, a la refutación de cuyas tesis políticas dedica íntegramente el primero de sus *Tratados sobre el gobierno civil*. En el segundo capítulo de los tres de que consta el opúsculo de Filmer (publicado por vez primera en 1680), se pueden leer, en efecto, duras invectivas contra Suárez, a propósito de un pasaje del *De legibus,* que Filmer cita íntegramente, contra el poder patriarcal[5]. Al comentar esta larga cita, Filmer añade una serie de críticas contra Suárez, cuya doctrina se oponía tan radicalmente a la suya[6]. Locke no podía sino conocer el *De legibus* de Suárez si había leído estos textos, y, lo que es más importante, disponía de una recentísima edición londinense de 1679 de la monumental obra suareciana en el original latino, única edición completa del *De legibus* en un país de habla inglesa hasta el día de hoy. El título completo de esta edición reza: «FRANCISCI SUAREZ, Granatensis, Doctoris

---

[4] Por ejemplo R. Ashcraft, uno de los mejores conocedores de Locke: «Locke's political thought has simultaneously moved much closer to that of Hooker, Suarez and Aristotle» (Ashcraft, Richard, *Locke's Two Treatises of Government*, London, Allen & Unwin, 1987, pp. 1-2).

[5] El pasaje dice lo siguiente: «Suárez, el jesuita, se rebeló contra la autoridad real de Adán, en defensa de la libertad y el libre albedrío del pueblo. Y arguye de este modo: «por derecho de creación, Adán tenía sólo poder *económico*, pero no poder *político*; tenía poder sobre su esposa y un poder paternal sobre sus hijos (…). Pero el poder político no comenzó hasta que las familias empezaron a reunirse en una perfecta comunidad; por consiguiente, (…), no podemos decir que Adán tuvo *por naturaleza* primacía política en la comunidad, ya que ésta no puede deducirse de ningún principio natural (…), tampoco podemos decir que Dios, (…), le concedió este poder, ya que no existe ninguna revelación ni testimonio de ello en la escritura». Hasta aquí Suárez» (Filmer, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes*, estudio preliminar de Rafael Gambra, texto, traducción y notas de Carmela Gutiérrez de Gambra, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, pp. 21-22; la cita interna está tomada del *De legibus*, Lib. III, cap. 2, n.3, y puede leerse en las pp. 23-24 del vol. V de Suárez, F., *De legibus ac Deo legislatore*, edición crítica bilingüe, dirigida por Luciano Pereña, Madrid, CSIC, 1971 y ss., 8 vols., volúmenes XI al XXII de la colección Corpus Hispanorum de Pace, citaremos por esta edición).

[6] «Continúa Suárez diciéndonos que, en el transcurso del tiempo, Adán llegó a tener un poder económico completo. Yo no sé lo que es este poder económico completo» (Filmer, p. 27), «Pero hagamos alguna concesión a favor de la opinión de Belarmino y Suárez y de todos aquellos que colocan el poder supremo en el conjunto del pueblo (…)» (Ibíd., p. 28), etc.

Theologi, & IN CONIMBRICENSI ACADEMIA Sacrarum Literarum [sic] Primarii Professoris TRACTATUS DE LEGIBUS AC DEO Legislatore, IN Decem Libros distributus, utriusque Fori hominibus non minus utilis, quam necessarius»[7].

Se da la circunstancia además, de que 1679 es, precisamente, el año en el que según los mejores expertos en la obra de Locke, comenzó éste a redactar sus *Tratados sobre el gobierno civil*, en el orden inverso al de su publicación definitiva en 1689[8]. Es de igual modo llamativo que, precisamente al año siguiente, en 1680, se editase el *Patriarca* de Filmer, cuyo manuscrito había dormido el "sueño de los justos" desde la muerte del autor en 1653[9]. Cabe por ello pensar que la publicación del *Patriarca*, con sus críticas a Suárez, fuese una respuesta consciente y deliberada a la publicación del *De legibus* de Suárez el año anterior, una respuesta procedente de los sectores absolutistas o *tories* ante la avalancha de panfletos y publicaciones de signo liberal o *whig* que proliferaron esos años, con motivo de la así llamada "exclusion crisis".

En efecto, Inglaterra se vio envuelta durante los años 1679 y siguientes en una lucha política nacional, con motivo del problema sucesorio suscitado por la falta de descendientes legítimos de Carlos II, cuyo reinado había comenzado en 1661. Su sucesor legítimo era su hermano, el Duque de York, quien, casado con una princesa francesa católica y convertido al catolicismo, lo profesaba abiertamente, rodeándose de consejeros católicos y jesuitas en particular. El binomio *papismo–absolutismo* era inseparable del imaginario colectivo de

---

[7] Mayúsculas en el original. Existe un ejemplar de esta edición en la Biblioteca Central de Humanidades de la Universidad de Navarra. Se trata de un volumen infolio de 725 páginas a dos columnas, con resúmenes a los márgenes. El volumen está fechado en «LONDINI, ANNO MDCLXXIX».

[8] De acuerdo con Peter Laslett, responsable de la edición crítica canónica de los *Dos tratados sobre el gobierno civil*: «In the winter of 1679-1680 the *Second Treatise* was written, perhaps only partially, perhaps as a completed work. Early in 1680 the *First Treatise* was added to it, (…). Perhaps he or someone else suggested revisions to Locke, for he went at it again in the summer of 1681, adding the Hooker references and excerpts, and probably chapters XVI, XVII, XVIII and part of chapter VIII in the *Second Treatise*, (…). From February to August 1689 further revision (…) went on» (Locke, J., *Two Treatises of Government*, Edited with an introduction and notes by Peter Laslett, Student Edition, Cambridge University Press, 1988, p. 65).

[9] Filmer murió sin ver editado el escrito que le haría famoso: *Patriarca or the natural Power of Kings*, reeditado en 1685 (una lista pormenorizada de las obras de Filmer puede verse en Filmer, R., *Patriarca and Other Writings*, Cambridge University Press, 1991, ed. by Johann P. Sommerville,–cfr. en las pp. XXV-XXVIII de la Introducción una breve biografía del autor).

los ingleses desde la Armada Invencible, y la mayoría de los políticos ingleses, especialmente los *whigs*, temían que con la llegada al poder del Duque de York se restaurase de nuevo el catolicismo en Inglaterra, y con él, en pleno "siglo de Luis XIV", el absolutismo. Los hechos vendrían a darles la razón. Elevado al trono en 1685 con el nombre de Jacobo II, el Duque de York llevaría a cabo una abierta política de "recatolización" de Inglaterra, alistando en el ejército a numerosos nobles católicos y contingentes de irlandeses, nombrando a significados católicos rectores de Oxford y Cambridge, construyendo a las afueras de Londres un gran colegio entregado a la dirección de los jesuitas y favoreciendo la libertad de cultos. Todo ello, tras una protesta de la jerarquía anglicana y el encarcelamiento de varios de sus miembros, conduciría a un pacto entre *whigs* y *tories* para deponerlo, que culminaría con la "Revolución gloriosa" dirigida por Guillermo de Orange, casado con una de las hijas del monarca[10]. Locke trabajaba desde 1667 como secretario personal y médico familiar del líder del partido *whig*, lord Shaftesbury (abuelo del que más tarde sería famoso emotivista moral inglés)[11].

A la "guerra de panfletos" desatada en semejante estado de enconado enfrentamiento político pertenece sin duda también la publicación de las obras de Suárez y Filmer. Locke no podía sino estar perfectamente al tanto de todo ello, pues él mismo estaba, como secretario de Shaftesbury, implicado muy directamente en la contienda.

---

[10] Cfr. un resumen del momento histórico en la introducción de J. Abellán a Locke, J., *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, edición e introducción de Joaquín Abellán, traducción de Francisco Giménez Gracia, Espasa Calpe, Austral, Madrid, 1997[2], pp. 18-20, o bien Belloc, Hilaire, *A shorter History of England*, London-Bombay-Sidney, George G. Harraps & Co. Ltd., 1934, pp. 424-442. Un estudio detallado de los hechos a partir de 1670, en relación con Locke y el movimiento social y político *whig*, puede verse en Ashcraft, Richard, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, Princeton University Press, 1986.

[11] Como médico (sin título, pues no llegó a culminar los estudios), Locke le había salvado la vida a Shaftesbury tras una dificultosa operación de hígado en 1667, año en que se conocieron. Shaftesbury lo llamó a su residencia londinense y lo convirtió en su secretario, *assistant pen*, y médico de la familia hasta su muerte en 1683 (cfr. Cranston, M., *John Locke, a biography*, London, New York, Toronto, Longmans, Green and Co., 1957, pp. 93-95). Desde entonces Locke fue un convencido y militante *whig*.

3. DOCTRINAS POLÍTICAS FUNDAMENTALES DE LOS DOS TRATADOS SOBRE EL GOBIERNO CIVIL Y DEL DE LEGIBUS

3.1. La ley moral natural como mandato divino y límite de la ley civil

Los expertos en Locke han llamado la atención sobre el hecho de que la existencia de una naturaleza humana universal, y de una ley moral correspondiente, es un hecho aceptado sin discusión en los *Tratados sobre el gobierno civil*, a diferencia de lo que ocurre en los *Ensayos sobre el entendimiento humano*, donde la cuestión no quedaría clara, en principio, debido a las premisas empiristas de la obra[12].

Locke se refiere a la "ley natural" al menos seis veces en el segundo *Tratado sobre el gobierno civil*, en unos términos que la definen de un modo suficientemente preciso, y que contienen *in nuce* los elementos esenciales de la doctrina sobre la ley moral natural propia de un tratado escolástico (incluso, nos atreveríamos a decir, de uno específicamente "suareciano"). La ley natural es caracterizada como un mandato (o una "declaración") de la voluntad de Dios, es eterna y conocida por la razón, y el límite infranqueable que ninguna ley civil puede traspasar (es la "ley de la razón")[13]. En el primer Tratado encontramos expresiones muy parecidas, que recalcan el hecho de que tanto la Revelación como la ley natural son expresiones de la "voluntad" o el "mandato" de Dios, cognoscible por la razón[14].

---

[12] En opinión de Peter Laslett: «Throughout the political work [los *Tratados sobre el gobierno civil*] the expression "natural law" is used with suave assurance, as if there could be no doubt of its existence, (…). In the *Essay* it is allowed, in parenthesis, that natural law does not depend on the existence of innate ideas (…). But when it comes (II, XXVIII, 7) to the description of the law or rules which men actually refer their actions to, no natural law is mentioned» (Laslett, *Two Treatises*, (…), p. 81).

[13] «El *estado de naturaleza* tiene una ley natural que lo gobierna y que obliga a todo el mundo. Y la razón, que es esa ley, enseña a todos los humanos (…) que al ser todos iguales e independientes, nadie puede perjudicar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones» (Locke, J., *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Austral, 1.997[2], pp. 206-207, las citas en castellano las tomaremos de esta edición, II, § 6, pp. 206-207); «Los imperativos de la ley natural no se anulan al entrar en sociedad; al contrario, (…). De esta forma, la ley natural se erige en calidad de ley eterna para todos los hombres, tanto para el legislador como para cualquier otro. Las reglas con las que dirigen sus acciones han de ser, (…), acordes con la ley natural, esto es, con la voluntad de Dios» (II, §135, Ibíd., pp. 302-303); «No discutiré en este momento si los príncipes están exentos del cumplimiento de las leyes de su país; pero de lo que no me cabe ninguna duda es de que deben someterse a las leyes de Dios y la naturaleza» (§195, Ibíd., p. 346).

[14] Cfr. por ejemplo I, § 86, p. 129, § 16, p. 63, o bien § 101, p. 134.

Semejantes afirmaciones esbozan (sin duda de forma resumida), la doctrina de Suárez sobre el particular expuesta pormenorizadamente en los capítulos 5 a 16 del Libro II del *De legibus* sobre "la ley eterna y natural y el derecho de gentes". También Suárez identifica la ley natural con una "declaración" de la voluntad de "Dios legislador". En el capítulo 6 («An lex naturalis sit vere lex divina praeceptiva»), después de exponer las opiniones a favor y en contra, Suárez concluye con su conocida doctrina que afirma que la ley natural es una "verdadera ley divina", cuyo auténtico "legislador" es Dios: «Ex dictis ergo concludo et dico tertio legem naturalem esse veram ac propriam legem divinam, cuius legislator est Deus»[15]. También para Suárez la ley natural es una ley eterna (participación de la ley eterna divina), cognoscible por el dictamen de la "recta razón"[16].

3.2. Igualdad y libertad naturales del género humano

En dependencia directa de la doctrina de la ley moral natural universal, la teoría política de Locke, como cualquier teoría liberal, parte del supuesto de que todos los hombres son "libres e iguales" por naturaleza, por lo que ninguno tiene más derecho o poder de mandar sobre otro que cualquiera. El "estado

---

[15] Suárez, *De legibus*, Libro II, cap. 6, 13 (p. 95 del vol. III), cfr. en las secciones previas y siguientes (pp. 76-107), la sutil explicación de su afirmación, que conjuga de modo magistral el elemento preceptivo o voluntarista de la ley, en cuanto "mandato" (de Dios "legislador"), con el elemento racional, en cuanto declarativa del bien y el mal objetivamente existentes en las acciones mismas cognoscible por la razón. La expresión "Dios legislador" ("God the Law-maker"), por lo demás, se encuentra a todo lo largo de la obra de Locke, desde los *Ensayos* de 1664: «lex haec [la ley natural] est hujus omnipotentis legislatoris voluntas nobis ex lumine et principiis naturae innotescens» (Von Leyden, Ensayo VI, p. 188), hasta numerosos pasajes del *Ensayo sobre el entendimiento humano*: «Moral good and evil then is only the conformity or disagreement of our voluntary actions to some law, whereby good or evil is drawn on us by the will and power of the law-maker; which good and evil, pleasure or pain, attending our observance or breach of the law, by the decree of the law-maker, is that we call reward and punishment» (Lib. II, cap. 28, § 5, en *The Works of John Locke*, London, printed for Thomas Tegg; W. Sharpe and son; G. Offor *et alii*, 1823, Reprinted by Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1963, 10 vols., vol. 2, p. 97 (…) 336 de la traducción española de E. O'Gorman en el Fondo de Cultura Económica, México, 1956).

[16] «Est autem conscientia opus rationis, ut constat, et illa *praebet* testimonium et ostendit opus legis scriptum in cordibus hominum, quia testificatur male aut bene agere hominem, quando resistit vel sequitur dictamen naturale rectae rationis; (…). (…) significatur per lumen rationis participare hominem legem aeternam dictantem quid sit faciendum quidve vitandum. Illud ergo est lex naturalis, quia haec non est nisi quaedam participatio naturalis aeternae legis» (*De legibus*, II, 5, 10, pp. 67-68 del vol. III).

de naturaleza" de los hombres antes de su unión en sociedad es un estado de "perfecta libertad e igualdad", en el que cada uno sólo se encuentra sometido a los dictados de la ley natural: «Para comprender qué es el derecho al poder político y cuál es su verdadero origen hemos de considerar cuál es el estado en que los hombres se encuentran por naturaleza, que no es otro que un *estado de perfecta libertad* para ordenar sus acciones (…), dentro de los límites impuestos por la ley natural, (…). Es también un *estado de igualdad*, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos»[17].

La idea de un estado de libertad e igualdad originarios forma también parte de la arquitectura doctrinal del *De legibus*. Para Suárez, la dificultad de justificar moralmente la existencia del poder político se funda, exactamente como en Locke, en el supuesto de que todos los hombres son libres e iguales por naturaleza, y, por consiguiente, no están sometidos originalmente al poder de nadie sino al de su Creador: «quaestio est an homines, ex sola rei natura loquendo, possint imperare hominibus per proprias leges eos obligando. Ratio autem dubitandi esse potest quia homo natura sua liber est et nulli subiectus nisi creatori tantum»[18].

3.3. La comunidad, depositaria del poder político

Como consecuencia de lo anterior, el poder político no recae originalmente sino en toda la comunidad social o *política* (pues el poder político surge como consecuencia natural del hecho de reunirse los hombres en sociedad), y no en un individuo particular. Es la comunidad social o *política*, constituida por el mutuo acuerdo entre sus miembros, la que dispone del poder político (o "legislativo"), y la que, por su libre decisión, se lo entrega al gobernante, ya sea éste uno, varios, la propia comunidad misma, o todos ellos en diverso grado, de acuerdo con un sistema *mixto* de gobierno previamente estipulado. A idéntica conclusión llegan Locke y Suárez, cuya

---

[17] II, § 4, p. 205, cursivas en el original, como en lo sucesivo.

[18] Libro III, cap. 1,1, p. 6 del vol. V (cfr. igualmente III, 2, 1, Ibíd., p. 20), o III, 2, 3 (pp. 23-24). A pesar de ello, añade Suárez, el gobierno político no supone necesariamente una «tiranía», porque el hombre, si bien libre por naturaleza, ha nacido con la capacidad de ser gobernado, o de ser súbdito (*subicibilis*), y siendo la vida humana una vida social, el bien común de la sociedad ha de ser buscado por el gobernante con la sujeción de los súbditos: «licet homo non sit creatus vel natus subiectus potestati principis humani, natus est subicibilis ei (ut sic dicam). Unde actu illi subici, licet non sit immediate a natura, non est etiam contra ius naturale» (III, 1, 11, Ibíd., p. 16).

doctrina también coincide en esto. Locke sostiene en efecto que: «Siendo los hombres libres e iguales e independientes por naturaleza, (…), nadie puede salir de este estado y verse sometido al poder político de otro, a menos que medie su propio consentimiento. La única manera por la que uno renuncia a su libertad natural y se *sitúa bajo los límites de la sociedad civil* es alcanzando un acuerdo con otros hombres para reunirse y vivir en comunidad, (…). Cuando un grupo de hombres ha llegado a un *consenso para formar una comunidad* o gobierno, se incorporan en el acto al *cuerpo político* que conforman ellos mismos»[19]. Suárez, después de afirmar que todos los hombres son libres por naturaleza, mantiene de igual modo que la comunidad social o política surge del "consenso común", cuando los hombres deciden crear un "cuerpo político" unido por el "vínculo de la sociedad": «multitudinem hominum duobus modis considerari. Primo solum ut est aggregatum quoddam sine ullo ordine vel unione physica vel morali, quomodo non efficiunt unum quid nec physice nec moraliter; et ideo non sunt proprie unum corpus politicum, (…). Alio ergo modo consideranda est (…), quatenus speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congregantur uno societatis vinculo»[20].

El poder político supremo derivado de la comunidad consiste según Locke en el poder de hacer las leyes o «poder legislativo»: «Pese a que en una república constituida, (…), no puede haber más que *un solo poder supremo*, que es el *legislativo*, al que todos los demás se han de subordinar, (…), *el pueblo* sigue manteniendo un *poder supremo* para expulsar o alterar el *legislativo*, siempre que consideren que el *legislativo* actúa en sentido contrario a la confianza puesta en ellos»[21]. También Suárez denomina al "poder supremo" político

[19] II, § 95, p. 273 («Men being, (…), by Nature, all free, equal and independent, no one can be put out of this Estate, (…), without his own *Consent*. (…). (…), they are thereby presently incorporated, and make *one Body Politick*», Laslett, pp. 330-331).

[20] III, 2, 4 (pp. 24-25 del vol. V). Repárese en cómo en ambos pasajes los dos insisten en la necesidad del «consenso» como requisito para que los hombres entren a formar parte de una comunidad social, a la que los dos denominan «cuerpo político» (así Locke: «Cuando un grupo de hombres ha llegado a un *consenso para formar una comunidad* o gobierno, se incorporan en el acto al *cuerpo político*», y Suárez: «quatenus speciali voluntate seu communi *consensu* in unum *corpus politicum* congregantur uno societatis vinculo», nuestras).

[21] II, §149, pp. 313-314, cfr. igualmente el §243 y último (pp. 383-384), en el contexto de la reflexión sobre la legitimidad de la rebelión contra el gobernante tiránico.

"poder legislativo" (*potestas legislativa*), pues la acción fundamental del gobernante consiste en la promulgación de leyes tendentes al bien común[22].

3.4. Posibilidad de rebelión contra el gobernante tiránico

Para terminar, tanto Locke como Suárez consideran la posibilidad y la legitimidad de la rebelión contra el gobernante que incumple sistemáticamente los términos del "contrato" firmado con su pueblo, constituyendo este último punto parte integral de la doctrina de ambos y consecuencia lógica de sus postulados. También en esto la trama conceptual y los mismos términos empleados coinciden una vez más. Locke aborda la en su tiempo debatida cuestión de la rebelión contra el gobernante tiránico en los tres últimos capítulos de su obra[23]. En el § 239 defiende el "derecho de defensa" del pueblo cuando éste es esclavizado por una nación extranjera o por "alguien de los suyos"[24] Locke ha identificado previamente como "tirano" en sentido propio ("*Tyrant*"), y no meramente "usurpador" ("*Usurper*"), a aquel gobernante que transgrede los límites del derecho en su gobierno, y que pierde por ello su condición de gobernante[25]. Cuando la comunidad se encuentra oprimida por su propio

---

[22] «magistratus civilis nececessarius est in republica ad regendam et moderandam illam, (…). Sed unus ex actibus magis necessariis est legis conditio, (…). Ergo in politico magistratu existit haec potestas. (…). hinc sequitur etiam converti hanc potestatem (…) cum humanu magistratu qui iurisdictionem superiorem (…) habet» (III, 1, 6-7, p. 13 del vol. V); a esta potestad política suprema denominará Suárez en lo sucesivo *potestas legislativa*: «Quando ergo regnum per solam vim iniustam possidetur, non est vera potestas legislativa in rege» (III, 4, 4, Ibíd., p. 41, cfr. igualmente III, 9, 2, Ibíd., p. 111, III, 9, 6, p. 114; III, 9, 7, p. 115, etc.). Es obvio que el término empleado por Locke, "legislative power", coincide a la letra con "potestas legislativa": «La *libertad del hombre en sociedad*, no ha de estar bajo otro poder salvo aquel que se encuentre establecido, por consenso, en la república, ni dejarse dominar por ninguna voluntad ni ley, salvo aquellas que promulgue el poder legislativo» (§ 22, p. 218, «to be under no other Legislative Power, but that established, (…) in the Common-wealth», Laslett, pp. 283-284, cfr. en general todo el capítulo XI, «Del alcance del poder legislativo», pp. 300-309).

[23] Capítulos 17 (*De la "usurpación"*), 18 (*De la "tiranía"*) y 19 y último (*De la disolución del gobierno*) del segundo Tratado (pp. 348-384).

[24] «Los derechos del pueblo se ven igualmente invadidos y sus libertades perdidas, tanto si son esclavos de su propio monarca, como si lo son de una *nación extranjera*; (…), y es esto sólo lo que les otorga el derecho a defenderse» (II, § 239, p. 381, «made Slaves to any of their own, or a *Foreign Nation*; and (…) against this only have they the Right of Defence», Laslett, p. 425).

[25] «Si la usurpación es el ejercicio de un poder al que otro tenía derecho, la *tiranía es el ejercicio del poder al margen del derecho*» (II, § 199, p. 359); «Al igual que la conquista puede considerarse como una usurpación externa, la *usurpación* se puede entender como una especie de

gobernante, el pueblo se halla en un estado que Locke caracteriza como "estado de guerra" (guerra "injusta" por parte del gobernante), por lo que está legitimado para defenderse incluso violentamente. Hasta en cuatro ocasiones al menos aparece la expresión "estado de guerra" entre el tirano y el pueblo, o semejantes, en el segundo Tratado: «siempre que *los legisladores destruyen o se adueñan de la propiedad del pueblo*, o los esclavizan (…), se ponen a sí mismos en un estado de guerra respecto a su pueblo»[26]; «puede que quienes sostienen que esta doctrina mía *supone un fundamento para la rebelión* se refieran a que puede dar lugar a guerras civiles, (…). Ahora bien, los *daños* que se pudieran producir en casos de este tipo no habría que *atribuirlos* a aquel que defiende su derecho, sino *a quien invade* el de sus vecinos»[27].

Suárez mantiene igualmente en diversos pasajes del *De legibus* y de la *Defensio fidei*, que el gobernante tiránico se encuentra en un "estado de guerra" contra su pueblo, que puede defenderse de él en una *guerra defensiva* contra un *injusto invasor*. En el *De legibus* ya se encuentra un claro apunte de ello: «translata potestate in regem, per illam efficitur superior etiam regno quod illam dedit, quia dando illam se subiecit et priori libertate privavit (…). Et eadem ratione non potest rex illa potestate privari, (…), nisi fortase in tyrannidem declinet, ob quam possit regnum iustum bellum contra illum agere, de quo alias»[28]. El "alias" se encuentra, pormenorizadamente explicado, en el Libro VI de la *Defensio fidei*, sobre el "juramento de fidelidad" ("De iuramento fidelitatis regis angliae") exigido por Jacobo I a sus súbditos, que incluía una claúsula explícita contra el poder Papal de deponer a los príncipes cristianos. En el capítulo cuarto de dicho libro, el Doctor Eximio defiende que la rebelión de la república contra el tirano es una "guerra defensiva" contra él: «At vero si sermo sit de ipsius reipublicae defensione, haec non habet locum nisi supponatur rex actu aggrediens civitatem ut illam iniuste perdat et cives interficiat (…). Et tunc certe licebit principi resistere, etiam occidendo illum, si aliter fieri non possit defensio. Tum quia si pro vita propria hoc licet, multo

---

invasión interna, (…). Si el usurpador va más allá y sobrepasa los límites del poder legítimo de los príncipes o gobernantes de la república, en tal caso habrá añadido la *tiranía* a la usurpación» (II, § 197, p. 348).

[26] II, §222, p. 365 (negritas nuestras, «they put themselves into a state of War», Laslett, p. 412).

[27] II, §228, p. 371 («*on him*, that *invades* his Neighbours», Laslett, p. 417, pasajes semejantes en el §232, p. 373, o en el §235, p. 377).

[28] *De legibus*, III, 4, 6 (p. 44 del vol. V).

magis pro communi bono; tum etiam quia civitas ipsa seu respublica tunc habet iustum bellum defensivum contra iniustum invasorem, etiam si proprius rex sit»[29].

4. LAS DOCTRINAS POLÍTICAS DE LA ESCOLÁSTICA JESUÍTICA EN LA INGLATERRA DEL SIGLO XVII. CONCLUSIÓN

Llama poderosamente la atención que muchas de las doctrinas políticas contenidas en los dos *Tratados sobre el gobierno civil* de Locke parezcan resumir las correspondientes de Suárez, a veces en la literalidad de sus términos[30]. Locke defiende la existencia de una ley moral natural promulgada por Dios, la libertad e igualdad natural de todos los hombres, que, por consiguiente, el depositario del poder político o *poder legislativo* es el pueblo o la "comunidad", y que ésta lo transfiere a un gobernante bajo las condiciones de un contrato, contrato que puede romper en caso de que lo aplique tiránicamente. Todas estas son doctrinas suarecianas, como hemos visto, y Locke podía disponer de ellas en la edición londinense del *De legibus* de 1679. Tampoco se trataría de un caso excepcional, pues los gruesos infolios jurídico–políticos de los jesuitas españoles parecen haber constituido de hecho la inspiración habitual de los autores políticos *whigs* y radicales de la época. Los tratadistas absolutistas acusaron a sus contrincantes puritanos y *whigs* de ser, literalmente, "jesuitas disfrazados", como ya señaló John N. Figgis en su día[31]. Hasta comienzos del siglo XVIII, esos mismos autores defendieron expresamente la continuidad entre las doctrinas de los *whigs* (Locke entre ellos), y las de los escolásticos

[29] *Defensio fidei christianae adeversus anglicanae sectae errores*, VI, 4, 6, en Suárez, F., *De iuramento fidelitatis*, Ed. crítica bilingüe a cargo de L. Pereña, V. Abril *et alii*, Madrid, CSIC, 1978, p. 76 (cfr. además VI, 4, 13, en Ibíd., pp. 84-85).

[30] Hemos señalado sólo algunas de ellas, pero el paralelismo se podría extender a otras muchas.

[31] «La doctrina de la deposición y el investir al pueblo con el poder, es el escupitajo de los jesuitas que han recogido nuestros *whigs* y *Dissenters*» (Leslie, *The Wolf stripped of his Shepherd's Clothing*, 4, s. f., cit. en Figgis, J. N., *El derecho divino de los reyes*, traducción de Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1942 -original inglés de 1914-, p. 288, otros muchos testimonios en el mismo sentido en las pp. 287-290). Jacobo I, en las primeras décadas del XVII, se quejaba de que: «Jesuits are nothing but Puritan-Papists» (Tierney, B., *Religion, law and the growth of constitutional thought 1150-1650*, Cambridge University Press, 1982 p. 3).

españoles de finales del XVI[32]. Varios tratados del último tercio del XVII abordaron de forma expresa esa acusación[33].

Si bien Suárez no pertenece cronológicamente a la Edad Media, su filosofía política sin duda participa de su espíritu y es, a nuestro entender, una elaboración pormenorizada de los principios tomistas. Es probable que si Locke fue un "escolástico protestante", de acuerdo con la expresión de Schumpeter (y parece claro que su filosofía política es *escolástica*), ello se debería al papel mediador de Suárez, que habría servido de gozne entre la filosofía política medieval y la de Locke, y a la postre, como gozne entre la filosofía política medieval y el liberalismo moderno, un liberalismo que en sus inicios, como vieron los hermanos Carlyle, se limitaba a continuar una tradición multisecular.

---

[32] «As late as 1710, Tories were exploiting the same emotive association of Popery and Whiggery, and a typical litany of the Sacheverell trial read: «Mariana, Suarez, Bellarmine, Hotman, Buchanan, Bradshaw, Milton, Baxter, Owen, Sydney, Locke» (Goldie, Mark, «John Locke and Anglican Royalism», en *Political Studies* (1983), XXXI, pp. 61-85, p. 73).

[33] «A central claim in anti-Popish polemic was that Catholicism was committed to a theory of the right to depose princes. (…) In the Restoration, the canonical presentation of the case was Henry Fouli's *History of Romish Treasons and Usurpations* (1671) (…). Foulis cited from hundreds of Catholic popes, Councils and theologians, and was careful to clarify the fact that the theory was not only one of Papal power but, by the sixteenth century, one of social contract and the popular origin of government. It was the tradition of the Jesuits and Dominicans (Suarez, Molina, Mariana, Soto, and others) » (Goldie, pp. 71-72, que remite a Foulis, *History of Romish Treasons and Usurpations*, pp. 42-106, en Ibíd., p. 72, nota 66), «In 1683 Nalson showed the general debt of Whigs to Mariana and Suarez» (Ibíd., p. 73, que remite a Nalson, *The Present Interest of England*, Londres, 1683, p. 20, en loc. cit., nota 72).

LA RECEPCIÓN DE LA PRUDENCIA POLÍTICA ARISTOTÉLICA EN LA SÍNTESIS DE SANTO TOMÁS

Miguel Ángel Belmonte
Universitat Abat Oliba CEU

1. INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA DE LA RECEPCIÓN

A finales del siglo XII y principios del siglo XIII, las primeras traducciones de las obras aristotélicas fluctúan en la versión de *phronesis* y *sophia*, hasta el punto de que los comentaristas no podían tener una claridad meridiana sobre cuál era el lugar exacto otorgado por Aristóteles a la prudencia[1]. Santo Tomás de Aquino, sin embargo, supo encontrar en Aristóteles unas ideas éticas y políticas que encerraban un conocimiento profundo sobre la realidad antropológica, moral y política y devinieron en instrumento utilísimo al servicio de su Teología. En el marco de la *Secunda Secundae* las virtudes morales están en un escalón inferior a las virtudes teologales: la prudencia ocupa respecto a las virtudes morales un lugar análogo al de la caridad respecto a las teologales. Así como la caridad es la forma de todas las virtudes, la prudencia es la madre de las virtudes morales. Este contenido y especialmente esta ordenación es de naturaleza teológica y es obviamente algo novedoso en comparación con el modo en que Aristóteles organiza en su *Ética a Nicómaco* la exposición de las virtudes. Por otra parte, Santo Tomás pudo distinguir cuidadosamente todas las partes de la prudencia de un modo claro y sistemático, yendo a menudo más allá de la letra de Aristóteles y sintetizando con éste en su obra la tradición agustiniana, como ha destacado notablemente A. MacIntyre[2]. Para hacerse una idea cabal del lugar que ocupan la sabiduría y la prudencia en Santo Tomás es iluminador el *Proemio* al *Comentario de la Política de Aristóteles*.

El alcance de esta clarificación ha sido, sin embargo, juzgado de diferentes maneras. En primer lugar, la crítica de P. Aubenque, quien considera que Santo Tomás rebaja enormemente la *phronesis* aristotélica al definirla meramente como *recta ratio agibilium*. En lugar de poner el acento en el *phronimos* concreto, el Aquinate habría promovido como una idealización y conceptualización de lo prudencial muy alejada del espíritu de Aristóteles:

---

[1] Cf Gauthier, R. A. y Jolif, J. Y., «Le thème scolastique de la 'prudence'» en el volumen introductorio a la edición de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1970, pp. 267-283.

[2] Cf Macintyre, A., *Tres versiones rivales de la Ética*, Madrid, 1992, pp. 166-190.

«La virtud consiste en actuar según el justo medio, y el criterio del justo medio es la regla recta. Pero ¿qué es la regla recta? Aristóteles no da ningún medio para reconocerla, si no es el recurso al juicio del hombre prudente (…) He aquí un hombre que, a pesar de todos los atenuantes, no es sólo el intérprete de la regla recta, sino que *es* la regla recta misma, el portador viviente de la norma (no basta con decir con Santo Tomás que la prudencia es la *recta ratio*: pues no es la *prudencia* (que en realidad no sabemos lo que es), sino el *prudente*, el que es presentado aquí como la *recta ratio*»[3].

La segunda postura, y quizás la mas crítica con Santo Tomás y su modo de recibir la *phronesis* aristotélica es la de R. Gauthier. Éste sostiene que Santo Tomás (y la escolástica en general) es responsable de la proscripción de la prudencia en el curso ulterior de la Filosofía moral y política. Según Gauthier, Santo Tomás se limita a coger de Aristóteles algunas ideas inconexas para reforzar su propio edificio conceptual pero traiciona absolutamente la intención y el espíritu aristotélicos[4].

En tercer y último lugar, se ha de destacar la interpretación según la cual Santo Tomás no sólo ubica y restaura la prudencia política aristotélica sino que la integra perfectamente en una síntesis donde también quedaban salvaguardados los principios universales de la ley natural, proporcionando a la Filosofía política suficientes elementos como para desarrollar adecuadamente la noción de prudencia política con sólidos fundamentos. Si la posteridad no supo comprender el mensaje sería por la influencia de las ideas de Maquiavelo, Hobbes, Spinoza o Kant, pero no por una supuesta falta de fidelidad de Santo Tomás al espíritu de la prudencia aristotélica. Una lectura en esta línea la encontramos, por ejemplo, en J. Pieper y en D. M. Nelson. En su descripción del pensamiento de Santo Tomás, Nelson muestra la manera de articular

---

[3] Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*, Madrid, Crítica, 1999, p. 51.

[4]«Je n'ignore pas la réaction des thomistes contemporains contre la dévaluation du mot de "prudence"; il n'est pourtant pas douteux, à mon avis, que la *prudentia* thomiste n'ait fait le pas décisif dans la dégradation qui nous a fait passer de la *prudentia-sapientia* à la *prudence-précaution*», *o. c.*, p. 275. Si Gauthier tiene razón, entonces el aristotelismo que hallamos en Santo Tomás es sólo un sucedáneo que apenas interesará más que a los teólogos, pero no a los artistotélicos ni a los historiadores de la filosofía. Una posición tan crítica respecto al papel de Santo Tomás en la transmisión del aristotelismo no se hace inofensiva por el hecho de "repartir las culpas" como en el pasaje anteriormente citado. Por ello algunos autores como Ralph McInerny han dedicado un gran esfuerzo a refutar la interpretación de Gauthier, cf McInerny, R., *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, The Catholic Universiy of America Press, Washington D. C., 1992, pp. 161-177.

y hacer conciliables los textos del Aquinate en que se sostiene la primacía de la ley natural con aquellos en que se sostiene la primacía de la prudencia, llegando a la conclusión no sólo de que no son contradictorios sino de que la emergencia de la prudencia no implica un defecto de la ley natural sino su perfeccionamiento, tesis que no podría estar más cerca del espíritu aristotélico:

«What is at issue here, however, is not whether Thomas ever employs the natural–law vocabulary of synderesis, first principles, and natural knowledge of ends. He obviously does. The question is what he means by that vocabulary and what he does with it. My argument at the beginning of this essay was that there is a dominant family of interpretations according to which Thomas achieved the famous synthesis of the natural law and Aristotelian moral traditions by placing the virtues in the service of substantive naturally known moral principles. So far, I have been presenting textual evidence to suggest that prudence and the virtues have priority. My task, when confronted with one of the instances in which Thomas uses the natural–law vocabulary, is to make sense of it in a way that is consistent with the interpretation I have been proposing, much as the standard natural–law interpretations have tried to accommodate Thomas's use of Aristotelian vocabulary (…) ¿Thomas's main source for the cardinal virtues is Aristotle, and although there is considerable room for debate about the thoroughness of Aristotle's baptism by Thomas, the fact remains that most of Thomas's teaching about virtue is an account of morality with which nonbaptized Aristotelians can agree?»[5].

En este sentido hay que tener en cuenta el modo en que las tesis aristotélicas están presentes en las obras de Santo Tomás. Se trata a veces de una presencia directa y a veces sólo de una presencia oblicua, algo sorprendente. Por ejemplo, es evidente que la estructura de la *Secunda Secundae* es muy diferente de la estructura de la *Ética a Nicómaco*[6]. Pero incluso en los comentarios a obras del propio Aristóteles, a pesar de predominar el tono expositivo, encon-

---

[5] Nelson, D. M., *The Priority of Prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the implications for modern Ethics*, Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, 1998, pp. 96 y 147.

[6] «Toutefois, on retrouve les grandes lignes de la morale d'Aristote dans les deux gros volumes de la *Secunda* de S. Thomas, toujours adaptées d'une façon qui dépasse l'original – d'ailleurs, non seulement Aristote, mais aussi les Stoïciens – par son inspiration chrétienne et biblique, bien souvent augustinienne, parfois boétienne. Elles sont pourtant nettement aristotéliciennes, parfois d'une maniére assez directe, parfois transformées d'une manière un peu surprenante» Vogel, C. J. de, «L'Éthique d'Aristote offre-t-elle une base appropriée à une Éthique chrétienne ?» en *Atti del Congreso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Edizione Domenicane Italiane, Napoli, 1974, vol. 5, p. 135.

tramos innovaciones originales del Aquinate. El problema de cómo puedan utilizarse tales comentarios para rastrear el pensamiento de Santo Tomás ha sido planteado de diferentes maneras, tal como sintetiza J. P. Torrell. Desde una posición extrema se diría que los comentarios son al respecto casi inútiles, mientras que para la posición opuesta serían totalmente válidos para conocer el punto de vista personal de Santo Tomás. En cualquier caso, como posición intermedia, podemos suponer con razón que en aquel pasaje de un comentario donde Santo Tomás se aparta de la letra de Aristóteles, se trata de una tesis genuinamente tomasiana[7]. Incluso en el caso de un comentario inacabado como el dedicado a la *Política* se puede afimar que aun siendo notable la concordancia no dejan de estar presentes innovaciones tomasianas en el planteamiento general de la clasificación de los saberes o en aspectos de detalle como el de la prudencia política[8].

---

[7] «A la question de l'utilisation qu'on peut faire de ces commentaires pour reconstruire la pensée thomasienne, les thomistes ont répondu de trois façons différentes. Les premiers ont souligné l'objectivité et la fidelité du commentateur dont la pensée personnelle reste toujours en retrait (…). A l'inverse de cette première position, d'autres (…) n'ont pas manqué de souligner que Thomas ne se prive aucunement d'exprimer son point de vue personnel, rectifiant et amplifiant Aristote quand il l'estime nécessaire ; de sorte qu'on peut faire fond sur ces commentaires pour reconstruir la pensée de l'Aquinate. Entre ces deux premiers groupes, un troisième a tenté de trouver une position intermédiaire moins sommaire ; il maintient une fidélité objective de base dans l'interprétation, mais puisque Thomas y exprime aussi son point de vue, on pourra se servir des commentaires pour reconstruir sa pensée chaque fois qu'elle rejoindra une doctrine exprimée en d'autres œuvres» Jean-Pierre Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Editions Universitaires de Fribourg, 1993, pp. 346-347. Torrell remite para una exposición más detallada de estas tres posiciones a M. Grabmann, «Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin», en Grabmann, M., *Mittelalteriche Geistleben* I, Munich, 1926. Intérpretes como Aubenque y Gauthier, por el contrario, pusieron el acento en la falta de fidelidad filológica, e incluso filosófica, en los comentarios de Santo Tomás a las obras de Aristóteles. Más recientemente se ha puesto el acento en los *proemios* a los comentarios, como lugar clave para comprender la intención primordial del Aquinate al realizar tales comentarios, cf Cheneval, F. y Imbach R. (eds), *Thomas von Aquin. Prologe zu den Aristoteleskommentaren,* Klostermann, Frankfurt, 1993.

[8] «Il pensiero di Aristotele anche in quest'opera è annalizzato con la medesima cura meticolosa, seguendo un itinerario logico perfettamente ordinato; fra il testo aristotelico e la dizione tomista la concordanza è notevole e, senza dubbio, il nuovo lessico tomistico segna un ulteriore perfezionamento del lessico filosofio-politico medievale» Arcoleo, S. «S. Tommaso e la "Politica" di Aristotele» en *Atti del Congreso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Edizione Domenicane Italiane, Napoli, 1974, vol. 1, p. 150.

2. APROXIMACIÓN A LA PRUDENCIA POLÍTICA EN ARISTÓTELES

Tras haber tratado de la virtud moral definiéndola como un término medio en los libros anteriores, Aristóteles dedicó el libro VI de la *Ética a Nicómaco* a las virtudes intelectuales, con especial atención a la *phronesis*, puesto que ésta había aparecido en un lugar clave en la definición de la virtud moral. Aristóteles la había definido como:

> «Un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente»[9].

Poco antes había ya adelantado que actuar moralmente es actuar según la razón y que ello era como un presupuesto básico y fundamental al que dedicaría atención más adelante:

> «Que hemos de actuar según la recta razón es un principio común y que damos por supuesto (más tarde se hablará de él y de qué es la recta razón y qué relación guarda con las demás virtudes)»[10].

El libro VI empezará, pues, recordando esta necesidad de aclarar de qué modo la recta razón señala el término medio en que consiste la virtud moral:

> «Puesto que hemos dicho que se debe elegir el término medio y no el exceso ni el defecto, y que el término medio es lo que dice la recta razón, analicemos esto»[11].

Después, tras haber distinguido la prudencia de otras virtudes intelectuales como la ciencia o el arte, se va aproximando poco a poco a una definición de prudencia. Pero en este camino Aristóteles tendrá que hacer frente a un *endoxa*, una asociación de ideas muy extendida en el lenguaje de su época, según el cual el *phronimos* era sobre todo el capaz de buscar el bien para sí mismo, al margen de las responsabilidades cívicas o políticas. Aristóteles no lo refuta directamente sino que se limita a complementarlo con lo que el mismo lenguaje popular entiende por *phronimos* para así acabar atribuyendo al término los contenidos que requiere. Por eso, inmediatamente después de decir:

---

[9] *Ética a Nicómaco* II, 6, 1106b 35-1107a 2, utilizamos la traducción de Julián Marías y María Araujo en Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.

[10] Ibíd., II, 2, 1103 b 31-34.

[11] Ibíd., VI, 1, 1138 b 18-20.

«En cuanto a la prudencia, podemos comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos prudentes. Pues bien, parece propio del hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general (…). Tiene que ser, por tanto, una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre»,

añade Aristóteles de modo algo sorprendente:

«Por eso pensamos que Pericles y los que son como él son prudentes porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres, y pensamos que esta es una cualidad propia de los administradores y de los políticos…»[12].

De manera que, aun dando validez a la idea corriente de que el prudente es el que sabe conseguir su propio bien, añade a ello que también en el lenguaje corriente atribuimos a dirigentes como Pericles la prudencia, por lo que fácilmente abre Aristóteles el camino hacia una consideración de la prudencia donde los aspectos sociales y políticos lleguen a ser los predominantes. Un poco más adelante, Aristóteles dará por enterrada definitivamente aquella identificación del prudente con el egoísta apolítico. Primero reconocerá que el nombre común de prudencia es atribuido a lo que se refiere a uno mismo, al individuo, mientras que para lo que se refiere a círculos exteriores más allá de uno mismo se habla de economía, nomotética o política. Segundo, citará a Eurípides para atestiguar que se trata de una idea corriente el dar por supuesto que buscar el bien propio es lo que caracteriza al prudente mientras que ocupar cargos públicos es propio de entrometidos o imprudentes. Y de todo ello concluye, dando en parte la razón al *endoxa* pero puntualizando inmediatamente, que sin un orden político en el que arraigue la prudencia individual no podría hablarse propiamente de virtud:

«Buscan, pues, los prudentes su propio bien, y se piensa que es eso lo que debe hacerse. De esta opinión ha venido el que se considere prudentes a ésos precisamente. Sin embargo, quizá no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica y sin régimen político»[13].

---

[12] Ibíd., VI, 5, 1140 a 23-1140 b 11.

[13] Ibíd., VI, 8, 1142 a 8-11.

Así como en el uso corriente del término *phronesis* Aristóteles reconoce que el significado primario es el relativo al bien individual, por su parte el término *politike* en su sentido básico remite precisamente a la prudencia: hablar de política es, principalmente, hablar de prudencia política, mucho más que de prudencia legislativa, aun cuando ésta última tenga carácter arquitectónico y sea, por tanto, más importante si la consideramos en sí misma:

> «Cuando la prudencia se aplica a la ciudad, la que es, por así decirlo, fundamental es la prudencia legislativa, y la que por así decirlo tiene por objeto lo particular, lleva el nombre común, política»[14].

Como complemento a estas consideraciones de la *Ética a Nicómaco*, es necesario destacar un pasaje fundamental referido a la prudencia política en el comienzo del libro IV de la *Política* (VI en la ordenación de Newman), uno de los más realistas y prácticos. Allí Aristóteles, tras enumerar una serie de funciones del "*buen legislador y verdadero político*"[15] tales como conocer cuál es el mejor régimen en absoluto, cuál según ciertas circunstancias, cuál dado un supuesto previo, etc., así como también ser práctico hasta el punto de saber aplicarlo todo a la realidad concreta, las hace derivar tales funciones de "*aquella misma prudencia*"[16] que permite conocer los tipos de regímenes que hay y los tipos de leyes que convienen a cada tipo de régimen. Esta prudencia política sólo está al alcance de unos pocos, los que sean verdaderamente buenos gobernantes. A éstos se refiere un pasaje del libro III de la *Política* en que Aristóteles está tratando de distinguir la virtud del buen gobernante, del buen ciudadano y del buen hombre en general. Se trata de una reflexión donde la idea central consiste en que un gobierno bueno, a saber, auténticamente político y no meramente despótico, es aquel donde los que gobiernan, gobiernan sobre hombres libres, hombres nobles no serviles que no se dedican a trabajos manuales más que por gusto personal, que en cualquier momento pueden pasar a ser ellos mismos gobernantes. Con tal trasfondo, Aristóteles se refiere a la prudencia política como si fuera, a diferencia de la templanza o la justicia, una virtud reservada a quienes gobiernan, inalcanzable para los gobernados, quienes como máximo alcanzarían opinión verdadera:

---

[14] Ibíd., VI, 8, 1141 b 24-26.

[15] *Política* IV, 1, 1288 b 27, utilizamos la traducción de Julián Marías y María Araujo en Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

[16] Ibíd., IV, 1, 1289 a 11-12.

«Sólo la prudencia del gobernante es una virtud peculiar suya; las demás parecen ser necesariamente comunes a gobernados y gobernantes; pero en el gobernado no es virtud la prudencia, sino la opinión verdadera, pues el gobernado es como el que fabrica la flauta y el gobernante como el flautista que la usa»[17].

3. ORIGINALIDAD DE LA SÍNTESIS DE SANTO TOMÁS

Llegados a este punto, conviene detenernos en el comentario que hace Santo Tomás de Aquino a este último pasaje de la *Política*. Se trata de un comentario aparentemente expositivo sin que se ponga ninguna objeción abiertamente a la doctrina aristotélica. Sin embargo, Santo Tomás no deja cerrada la puerta a la participación real de los gobernados en la prudencia política del gobernante. Veamos el texto:

> «La virtud propia del que gobierna es la prudencia, que es la virtud para regir y gobernar. En cambio otras virtudes morales son comunes a los gobernantes y a los que están sujetos, cuya razón consiste en ser *gobernados* y obedecer. Sin embargo, los que están sujetos participan en algo de la virtud de la prudencia, teniendo una opinión verdadera de lo que deben hacer; porque podrían gobernarse a sí mismos en los actos propios según el gobierno del gobernante»[18].

Al poner el acento en el matiz incorporado por Santo Tomás se pueden comprender mejor algunos pasajes de la *Secunda Secundae* donde prácticamente parece proponer una inversión del sujeto propio de la prudencia política, como veremos enseguida. Para algunos intérpretes, como D. Sureau, incluso en el modo en que comenta el pasaje en cuestión hay signos de cierta turbación:

> *«ont le sent gêné, voire trouble, par le fait qu'Aristote semble exclure de la prudence les sujets du prince. S'il admet que la prudence est la vertu principale du prince, il hésite à penser qu'elle soit une vertu exclusive, que ne posséderaient pas les citoyens»*[19].

---

[17] Ibíd., III, 4, 1277b 25-30.

[18] *Comentario a la Política de Aristóteles*, traducción de Ana Mallea, Eunsa, Pamplona, 2001, lectio III, 238.

[19] Saint Thomas d'Aquin, *Petite somme politique. Anthologie de textes politiques traduits et présentés par Denis Sureau*, pp. 120-121.

Veamos ahora los pasajes de la *Secunda Secundae* donde Santo Tomás parece separarse más radicalmente de Aristóteles. En general, todo el *Tratado de la Prudencia* (cuestiones 47 a 56) responde a un plan que es genuinamente tomasiano, más allá de las constantes citas de Aristóteles, especialmente del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Destacamos aquí especialmente aquellos artículos en que se trata de la prudencia política, a saber, los artículos 10, 11 y 12 de la cuestión 47, que trata sobre la prudencia en sí misma, y los dos primeros artículos de la cuestión 50, que tratan sobre sus partes subjetivas. Santo Tomás, consciente de la importancia de este punto, le dedica completo el artículo 12 («*utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus*») comenzando por colocar como objeción precisamente el pasaje comentado del libro III de la *Política*. Sin embargo, en el *sed contra* Santo Tomás alega lo afirmado también por Aristóteles en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* en aquel pasaje donde se distingue entre la prudencia nomotética y la que lleva el nombre común de *política*. La clave de la respuesta está en que no estando la prudencia en los súbditos, en cuanto que súbditos sí lo está en cuanto que sujetos racionales:

> *«sed quia quilibet homo, inquantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, intantum convenit ei prudentiam habere»*[20].

Esta manera de atribuir la prudencia política a los gobernados está en perfecta consonancia con el pasaje del *Comentario a la Política* antes comentado. Pero, al llegar a la cuestión 50, la manera de atribuir a los gobernados la prudencia política es aún más esencial. Ya no se trata ahora de distinguir lo que en los gobernados hay en cuanto que gobernados y lo que hay en cuanto que agentes racionales sino que incluso la prudencia política propiamente dicha, en lo que tiene de política a secas diferenciada de la prudencia nomotética o de la prudencia regnativa, pertenece esencialmente a los gobernados en cuanto tales:

> *«sed homines servi, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per praeceptum quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium. Et ideo requiritur in eis quaedam rectitudo regiminis per quam seipsos dirigant in obediendo principantibus. Et ad hoc pertinet species prudentiae quae politica vocatur»*[21].

---

[20] II-II, 47, 12, utilizamos la edición latina de BAC, Madrid, 1963.

[21] II-II, 50, 2.

Resulta así que, aunque se puedan distinguir numerosas especies de prudencia (comenzando por la prudencia gubernativa o regnativa) la expresión *prudencia política* se ha de atribuir en sentido estricto a los gobernados. La prudencia política, o política a secas, es aquella actividad en que no partimos de cero, no nos es dado inventar un orden político nuevo sino que hemos de actuar aquí y ahora con las limitaciones de una legislación dada, unas realidades geopolíticas insoslayables, etc. Y esa es más bien la perspectiva de los gobernados que la de los fundadores de ciudades e incluso más que la de los reyes o príncipes, los cuales tienen una relación con la política más bien como la del arquitecto respecto a la obra. No obstante, si tenemos en cuenta el conjunto del pensamiento político aristotélico, la aportación de Santo Tomás no debería ser considerada como radicalmente novedosa sino como una corrección parcial que el mismo Aristóteles hubiera aceptado fácilmente. Esto es así si tenemos en cuenta de nuevo precisamente aquellos pasajes del libro III de la *Política* inmeditamente anteriores al de *Política* III, 4 donde la tesis nuclear es la separación entre gobierno político y gobierno despótico. En numerosos pasajes sostiene Aristóteles que el gobierno político es gobierno de “hombres libres e iguales”[22] o que una absoluta unanimidad en todo es señal de falta de vida política, la cual es más bien una multiplicidad. No es necesario tomar sólo los pasajes en que Aristóteles está refiriéndose a la *politeia* o gobierno recto a cargo de muchos; sino que ya en *Política* I encontramos permanentemente esta idea para marcar la frontera entre la vida política y la administración doméstica donde los gobernados son sobre todo esclavos. También se apoya Santo Tomás para justificar la posición de II–II, 50 en un pasaje del libro VI de la *Ética a Nicómaco* donde precisamente compara la *política* a secas con los obreros manuales:

> «…sólo de los que se ocupan en ésta [política, como nombre común, frente a la prudencia legislativa] se dice que hacen política [*politeuesthai*], pues ellos son los únicos que actúan a la manera de los obreros manuales»[23].

Por todo ello se puede ver en el caso de la recepción tomasiana de la prudencia política aristotélica un modelo de reelaboración donde, sin perder de vista la esencia del pensamiento político aristotélico, éste queda elevado por la saludable influencia de la concepción de la persona en Santo Tomás como

---

[22] *Política*, 1255b 12-20.

[23] *Ética a Nicómaco,* VI, 8 1141b 28-29.

«*id quod est perfectissimum in tota natura*»[24]. La prudencia política en Santo Tomás, lejos de la supuesta reducción denunciada por autores como Gauthier o Aubenque, significa realmente un reforzamiento de la noción aristotélica. El sujeto de la prudencia política son las personas, los sujetos racionales, tanto si ocupan en la comunidad política el lugar del primero de los legisladores, el mayor de los gobernantes o el último de los súbditos.

[24] I, 29, 3. En esta línea afirma Sureau: «Dans la question 50, le changement par rapport à Aristote est encore plus radical. Saint Thomas définit une prudence qu'il appelle régnative et qu'il rapproche de la première espèce de prudence politique définie par Aristote (la prudence législatrice). Et il récupère le terme de prudence politique pour lui donner une signification entièrement différente: c'est la prudence des sujets. Si bien que la prudence politique au sens large comprend d'une part la prudence régnative du gouvernant et d'autre part la prudence politique stricto sensu des gouvernés. Cette nouvelle définition montre comment le théologien utilise le matériau fourni par les penseurs païens tout en le retraivallant en profondeur, à partir de la Révélation chrétienne et de la conception de la dignité de la personne humaine qu'elle aporte, relativisant un inégalitarisme excessif», *o. c.,* pp. 120-121.

MAIMÓNIDES SOBRE LAS CREENCIAS NECESARIAS EN EL ORDEN POLÍTICO

Miquel Beltran
Universitat de les Illes Balears

Hace ya tiempo que, dado lo contradictorio de las distintas elucubraciones sobre una misma cuestión que hallamos en sus obras –ya se trate de la esencia de la naturaleza divina o de la posibilidad de libre albedrío humano– los estudiosos de Maimónides pugnan por desvelar su verdadera consideración sobre los más capitales asuntos. Con respecto a la cuestión del arbitrio, en un artículo publicado en 1960 Pines[1] era contundente: «Tal como yo lo veo, la afirmación más clara de Maimónides sobre el problema del albedrío humano se halla en el segundo libro de la *Guía* (capítulo 48). Maimónides observa que todo evento producido en el tiempo tiene una causa próxima, que procede, a su vez, de otra, y ésta también de otra, hasta que la serie llega a una primera causa»[2]. Y en efecto, en la *Guía* está escrito que: «es de absoluta evidencia que toda cosa creada tiene necesariamente una causa próxima que la ha producido, ésta, a su vez, otra, hasta llegar a la Causa Primera de todas las cosas, es decir, la libre voluntad de Dios»[3]. Pero además, «dado que Dios, según lo instituido, ha movido la apetencia de un determinado animal irracional, como Él es quien hizo que el animal racional estuviera dotado de libre albedrío y de voluntad, y Él es, en definitiva, quien ha determinado el curso de las cosas naturales, puesto que el *azar* no es más que un excedente de lo natural, según queda expuesto, y generalmente participa de la naturaleza, del libre albedrío y de la voluntad, debe decirse, por todo eso, de lo resultante de esas causas, que es Dios quien ha ordenado tal cosa o ha dicho que ésta sea»[4]. En lo que al hombre concierne: «Sobre aquello que tiene por causa el libre albedrío (humano), cual es la guerra que un pueblo poderoso promueve contra otro, o un individuo que se apresta a causar un daño a alguien (…) se dice: yo mando a mi ejército consagrado para la guerra y llamo a mis valientes para cumplimentar mi ira» (Is 13, 3), refiriéndose a la tiranía del impío Nabucodonosor y sus

[1] Pines, S., «Excursus: Notes on Maimonides' Views concerning Human Will», en *Scripta Hierosolymitana*, 20 (1960), pp. 195-198.

[2] Ibíd., p. 197.

[3] Maimónides, M., *Guía de Perplejos*, Madrid, Trotta, 1994, p. 364.

[4] Ibíd., p. 365. El subrayado es suyo.

ejércitos. Y en otro lugar: «Yo le mandaré contra una gente impía (Ibíd., 10, 6)»[5], para concluir: «Ves claramente cómo respecto a la disposición de las causas, sea ella cual fuere, por leyes naturales, accidente, libre albedrío o arbitrio animal, se emplean como expresiones *ordenar*, *decir*, *hablar*, *enviar* y *llamar*. Tenlo bien en cuenta y recapacita en cada pasaje cual conviene, y entonces se eliminarán muchos absurdos, y reconocerás el genuino sentido de tal pasaje, que podría parecer alejado de la verdad»[6].

> «Podría parecer alejado de la verdad» (…). Maimónides nos induce a indagar acerca de cuál es ésta (…). ¿Qué debemos concluir? ¿Qué Dios no ordena, envía o llama, y así en realidad, el hombre goza de una perfecta libertad de elección, o bien hay que entender aquellos verbos como prueba de la determinación de todas las acciones humanas por parte de Yhwh?

Pines descarta interpretar las obras que Maimónides escribió con la finalidad de aleccionar al vulgo, pues piensa que debe admitirse que estos textos no expresan su verdadera opinión sobre los asuntos que trata[7]. Por lo demás, no es el único estudioso que sospecha abiertamente que el de Córdoba escribió páginas en las que no expresaba su convicción real acerca de las materias sobre las que escribe. Podría decirse que en dichos textos Maimónides se expresa de manera inapropiada, al hacer hincapié en la inexcusable habilidad de la voluntad para elegir, y que en ellos evita referirse a las causas que determinan la elección, ya que aquella primera creencia –que afirma la libertad del arbitrio– es necesaria para la tranquilidad que la religión procura al hombre. Pero su verdadera posición sería otra, como el pasaje de *Guía* II:48 citado más arriba podría, por sí mismo, probar. Altmann concluyó, a este respecto, que la elección del hombre se asemeja a la disposición a actuar que hallamos en el animal; y en efecto, si se atiende a lo dicho en aquel pasaje no cabe sino considerar a Maimónides como un determinista estricto[8]. De cualquier modo –sostiene Pines nuevamente– la absoluta capacidad del hombre para actuar (*istitā'a mutlaqa*), que en opinión de Maimónides es un principio fundamental de la ley mosaica –principio que, como veremos, no tiene por qué ajustarse a la

[5] Ibíd.

[6] Ibíd., p. 366. El subrayado es suyo.

[7] Pines, S., *o. c.,* p. 196.

[8] Altmann, A., «The Religion of the Thinkers: Free Will and Predestination in Saadia, Bahya and Maimonides», en Goitein, S. D., (editor), *Religion in a Religious Age*, Cambridge, Mass., Association for Jewish Studies, pp. 25-52.

naturaleza de la verdad– «no requiere que la voluntad sea libre, si tomamos esa libertad como libertad de indiferencia»[9]. En Maimónides, actuar en virtud de los requerimientos de la propia naturaleza desde la elección, y que el hombre haga por propia voluntad cuanto es capaz de hacer, no obsta para que estos actos, voliciones y elecciones humanos estén por completo determinados por causas y motivaciones anteriores. Si además, en el mismo contexto, Maimónides advierte que todas las especies de seres vivientes se mueven con acuerdo a su voluntad, ello milita en favor de la interpretación de Pines, según la cual para el pensador de Córdoba todas las elecciones se hallarían determinadas.

Pines acaba su artículo aventurando que la cuestión ulterior sería preguntarse si los fenómenos naturales se desarrollan, en opinión de Maimónides, según un determinismo más estricto que el que admitió Aristóteles, o si el autor de la *Guía* se inclinó en este punto por el necesitarismo aviceniano, en lugar de mantenerse fiel al estagirita. A este respecto, Hyman, en un artículo más reciente[10], observaba las similitudes entre la discusión maimonídea y ciertos pasajes de la *Ética Nicomáquea*, y siguiendo a Sorabji[11] señaló que las voliciones, en el estagirita, pueden ser causadas y determinadas, pero también causadas sin determinación. Aplicando dicha distinción al de Córdoba, Hyman arguye que, a partir de la caracterización que Maimónides hace de la elección, algunas acciones humanas serían causadas, pero no se verían determinadas. Sin embargo, en Maimónides hay pasajes como *Guía* I:72 o *Guía* II:4 y II:12 que destacan los vínculos entre causación y necesitación en las acciones, y que nos llevarían a concluir que Maimónides es un determinista en cuanto se refiere al actuar humano.

Así, habrá que admitir que, en cuanto a su versión de la necesidad, Maimónides no la erige sobre su interpretación del aristotelismo, y esto es así, porque, como él mismo señala: «Te diré todo cuanto Aristóteles afirmó sobre lo que existe bajo la esfera sublunar hasta el centro de la tierra es indudablemente cierto y nadie se apartará de ello sino quien no le comprenda o quien profese teorías preconcebidas que se obstina en defender o le llevan a negar una cosa evidente. Pero lo que Aristóteles expone, de la esfera lunar arriba,

---

[9] Pines, S., *o. c.,* p. 196.

[10] Hyman, A., «Aspects of the Medieval Jewish and Islamic Discussion of 'Free Choice'», en Manekin, C. H., y Kellner, M. M. (editores), *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*. Maryland, University Press on Maryland, pp. 133-152.

[11] Sorabji, R., *Necessity, Cause and Blame*. Ithaca, Cornell University Press, 1980.

con algunas salvedades, tiene visos de simples conjeturas y *a fortiori* en lo referente al orden de las inteligencias, así como en algunas de las teorías metafísicas que adopta, las cuales encierran graves incongruencias y evidentes errores, patentes y manifiestos entre las naciones y perniciosas doctrinas que se han propagado»[12]. Parece pues que si la determinación de las cosas debe remitirnos a la Causa Primera que pone en movimiento la esfera celeste, agente de su moción perdurable y que «no es un cuerpo ni fuerza en un cuerpo, es Dios»[13], el estagirita no se erige como la máxima autoridad para la elucidación de dicho asunto.

El neoplatonismo de Maimónides (particularmente evidente en cuanto a cómo las existencias posibles dependen de un Dios forjado en la tradición que originó Filón, y que a través de las traducciones al árabe de Plotino se extendió por el pensamiento metafísico islámico) tiene un claro prefigurador en Al–Fārābī, y en la definición hecha por éste de Dios como el Necesario–de–Existencia (*al–Wājib al–Wujūd*). Sin embargo, en su carta a Ibn Tibbon, quien sería el traductor al hebreo de la *Guía*, el de Córdoba intenta por todos los medios evitar que su corresponsal pueda intuir que las doctrinas neoplatónicas acerca de Dios están en el origen de sus propias consideraciones[14]. Hay fascinantes razones que llevaron a Maimónides a pretender evitar que se descubriera el origen filosófico de su Dios. Por cuanto concierne al libre albedrío, Pines podría errar el enfoque al intentar dar una solución a las incoherencias que encontramos en Maimónides haciendo de él un compatibilista[15], pues la defensa que éste hace del arbitrio humano no se basa en el hecho de que, aun estando determinada la voluntad, el hombre tendría –como una cuestión de hecho– libertad de elección, sino que, como expone claramente cada vez que se enfrenta a la cuestión, debe creerse en el arbitrio libre tan sólo porque se trata de un principio fundamental de la Ley de Moisés. De nuevo: no se trataría

---

[12] Maimónides, M., *o. c.,* p. 297.

[13] Maimónides, M., *o. c.,* p. 246.

[14] Maimónides, M., *Cinco epístolas de Maimónides*. Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1988. En la carta Maimónides desacredita a Ibn Sina, ensalza la grandeza de Aristóteles y se extiende en ciertas observaciones acerca de la no-literalidad de la mejor traducción, lo que puede hacernos sospechar que quería evitar la posibilidad de que Ibn Tibbon virtiera exactamente algunos de los términos que los teólogos árabes habían usado, con anterioridad a él, para referirse a Dios.

[15] Se llama compatibilistas a quienes creen compatible el que todo esté determinado por causas con que el hombre tenga, pese a ello, libertad de elección.

de una creencia verdadera –pues no se argumenta la conveniencia del albedrío libre con la realidad de otras cosas aparentemente incompatibles con él– sino que se aduce, cada vez que se trata de justificarla, su cualidad de necesaria (esto es, que resulta obligatorio creer en ella).

Touati[16] escribió un artículo imprescindible sobre la distinción entre creencias verdaderas y creencias necesarias, y sobre el derrotero que siguió la implantación de esta distinción en la filosofía medieval, en cuyo devenir, como ya refirió Moisés Narboni en su *Comentario a la Guía de Perplejos*, tuvo efectos impactantes (Narboni relata, por ejemplo, cómo reaccionó un rabino de su tiempo ante la definición maimonídea de creencia. Estupefacto, el rabino llegó a concluir con acierto –ante las palabras del de Córdoba– que Maimónides apelaba por el mantenimiento de ciertas creencias falsas sabiendo que eran falsas). Recordaba Touati, además, que ya Saadia había postulado la distinción entre creencias verdaderas y necesarias en la introducción a su *Libro de las creencias y de las opiniones* (*Emunot we–deot*), observando que cierta tradición árabo–judaica fue la que dio origen al concepto de creencia necesaria no verdadera. Cita también el comentario de Averroes a la *República* de Platón, en el que el pensador árabe afirmaba que las historias falsas son necesarias para la educación de los ciudadanos en la Ciudad y que no existe legislador que no use historias ficticias, pues éstas resultan necesarias para el vulgo, siempre en busca de la paz para éste. La razón última de la legitimidad de la mentira no sería el beneficio del gobernador, sino el bienestar de los gobernados. Pero las creencias necesarias a las que Averroes se aferrará tienen que ver con el dogma religioso; no son impuestas, sino que se procura mantenerlas puesto que se sabe de la conveniencia de que sigan vigentes. En su *Destrucción de la destrucción* (*Tah fut al–tah fut*) Averroes insta a no mostrarles desprecio, pues es una marca de excelencia –que se da necesariamente en el verdadero hombre de ciencia– el no menospreciar la doctrina religiosa en la que ha sido educado.

Moisés Narboni recordará también que, tras alcanzar el nivel de la sabiduría, al sabio le conviene honrar la religión revelada en la que ha sido educado y las doctrinas que ha compartido con el vulgo, procurando no contradecirlas con sus enseñanzas. Tal diferenciación se da en Maimónides, y éste distingue entre creencias necesarias y verdaderas de manera explícita. Según el autor de

[16] Touati, C., «Croyances vraies et croyances nécéssaires (Platon, Averroès, philosophie juive et Spinoza)», en Nahon, G. y Touati, C., (editores): *Hommage à George Vajda*. Lovaina, Éditions Peeters, 1988, pp. 169-182.

la *Guía*, la Torá nos enseña, «exhortándonos a un aserto general», doctrinas metafísicas verdaderas que conducen a la perfección última. Pero «la ley nos exhorta asimismo a creer en ciertos principios cuya aceptación es necesaria para la recta ordenación social, por ejemplo, la creencia de que Dios se alza contra quienes se le rebelan, y por consiguiente, (que) hay que temerle y reverenciarle con toda sumisión»[17].

El texto relativo a las creencias necesarias se encuadra entre dos proposiciones que tratan de las doctrinas verdaderas acerca del ser, y es como si Maimónides quisiera destacar su oposición. Al final del mismo capítulo vuelve el de Córdoba sobre la cuestión, mostrando una insistencia que, como Touati observaba, alertó a los comentadores del filósofo: «Ten presente lo que dijimos acerca de las creencias: o el mandamiento persuade una creencia verdadera (*'i'tiqad sahīh*) que lleva en sí su propia finalidad, v. gr., el asentamiento a la unidad, eternidad e incorporeidad de Dios, o bien se trata de una creencia necesaria (*'i'tiqad darūri*) para la exclusión de la violencia a tornapunta, o consecución de costumbres honorables, como es, por ejemplo, la creencia de que Dios (…) lanza su cólera contra quien perpetró la violencia, conforme al texto: 'se encenderá mi cólera y os destruiré' (…). (Ex. 22:23) y la confianza en que Él (…) escucha la plegaria del oprimido o el fallido: '*Clamará a mí y yo le oiré porque soy misericordioso*'»[18]

En el siglo XIV, Profiat Durán creyó encontrar otra alusión a las creencias necesarias en *Guía* III: 44. Se trata de un pasaje en el que Maimónides desvela que ciertos mandamientos de la Torá tienen como fin conducirnos a creer, en cuanto a Dios concierne, todo lo que un hombre religioso debe necesariamente creer. Son, en efecto, mandamientos establecidos para que «creamos con respecto a Dios aquello que todo hombre religioso está obligado a creer»[19]. Estar obligado a creer podría parecer una *contradictio in adjecto*,

---

[17] Maimónides, M., 1994, p. 447. La cita continúa: "En cuanto a otras verdades de orden metafísico en que se basan las diversas creencias especulativas y sirven de fundamento a los conceptos constitutivos del último fin, la ley no dictamina al respecto taxativamente, como en las otras, sino que formula el precepto general: 'amando a Yhwh'. Bien sabes con qué energía se inculca el mandamiento referente al amor: 'con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder' (Dt 6, 5). En el *Misné Torá* expusimos que ese amor no puede llevarse a efecto sino mediante un profundo y real conocimiento de todo ser y la contemplación de la sabiduría divina en él inherente".

[18] Ibíd., p. 448. La cursiva es suya. Hemos modificado en parte la traducción.

[19] Ibíd., p. 498.

pero la introducción explícita del concepto de creencia necesaria por parte de Maimónides tuvo una notable repercusión en los siglos ulteriores, así que no debió de parecérselo a quienes lo adoptaron sin recelo. Ya en la segunda mitad del siglo XIII, en el Languedoc, Jacob ben Abba Mari Anatoli, predicador cuyas consideraciones fueron tenidas en cuenta incluso por talmudistas adscritos a la más estricta ortodoxia, recomendaba a sus seguidores que evitaran, «dadas las adquisiciones de la especulación filosófica», reprobar palabra alguna de la Torá, cualquiera que ésta fuese, ya se tratara de una creencia verdadera o bien de una creencia necesaria. Y Touati revela cómo Nissim ben Moshé de Marsella escribió, también a finales del siglo XIII, una obra titulada *Sefer ha–missim*, en la que clasifica de un modo harto original las creencias fundamentales de Maimónides. Unas son, en su opinión, racionalmente necesarias (*mehuyyabim síkhliyyim*). Otras políticamente necesarias (*mukhranim*), pero no racionales, pues se ponen sin demostración y no son demostrables. Se trata de creencias postuladas por la fe. Entre éstas, Nissim ben Moshé enumera la creación temporal del mundo, la resurrección de los cuerpos o el carácter singular de la profecía mosaica. Otras, finalmente, son mixtas, esto es, racionales y políticamente necesarias.

Moisés Narboni de Perpiñán es uno de los más profundos exégetas de la *Guía* que haya habido jamás. Su comentario a la obra data aproximadamente de 1362[20]. Narboni interpreta los textos advirtiendo que Maimónides había desvelado mucho al decir que la Torá conduce a mantener ciertas creencias que es necesario adoptar para mejorar las condiciones de la Ciudad, como la de que la cólera de Dios se inflama contra los que le desobedecen, pero añade Narboni que, aunque sabemos que Dios no se ve afectado por pasión alguna –razón por la cual Maimónides escribe: «la Torá nos ha llevado a creer»–, esta creencia es necesaria, y la Torá procura a los creyentes representaciones imaginarias, que ellos unirán a otras en su imaginación, ya que su intelecto no es capaz de recibir sino esta suerte de enseñanzas, indispensables para eliminar la violencia o injusticia, y para que el filósofo obtenga de ello beneficio, ya que reside entre aquellos, sin verse perjudicado por la creencia en aquello que existe —«pues la sabiduría ilumina su cara» (*Eclesiastés* 8:1)—. El filósofo, al contrario que el vulgo, comprenderá la intención profunda de la Torá, y desvelará sus misterios. Concluye finalmente Narboni que la creencia que resulta necesaria para eliminar la iniquidad no se aviene con lo que es, con la realidad

[20] Narboni, M., *Commentary on the Guide of the Perplexed*. Tubinga, Mohr, 1986.

de las cosas. De nuevo, las creencias relativas a la moralidad y también a la política –el bien en la Ciudad–, se consideran útiles tanto como contrapuestas a la verdad.

Por su parte, Nissim de Marsella no enumera entre las creencias no racionales pero necesarias la que afirma el libre albedrío humano, el poder de elección en el hombre. Pero el hecho de que Maimónides siempre la enuncie como principio fundamental de la Ley podría probar, por sí mismo, que el de Córdoba supuso que ésta es la única y última legitimidad de tal creencia. Es en su comentario a la *Misná* donde Maimónides expone su entendimiento de lo que el arbitrio sea[21]. También en los *Ocho Capítulos* escribe Maimónides que no existe duda sobre las acciones y que éstas dependen de aquél; si el hombre así lo desea, actúa, y si no desea hacerlo, no actúa, y no hay necesidad o compulsión en ello. Ninguna fuerza externa, ni siquiera astrológica, puede inclinar a alguien a la virtud o al vicio, y en el capítulo quinto del *Tratado del arrepentimiento* leemos: «la libertad de albedrío le ha sido concedida a todo ser humano. Si uno desea inclinarse hacia el bien, y ser recto, tiene el poder de hacerlo. Si desea inclinarse hacia el mal y ser malvado, tiene la libertad de hacerlo. Así está escrito en la Torá»[22] Se advierte nuevamente que es la ley la que valida dicha creencia, y que no cabe apelación alguna a la racionalidad o al método demostrativo para la misma. O también: «todo hombre es capaz de ser justo como Moisés, o malvado como Jeroboam, o sabio, o ignorante, o piadoso o cruel, avaro o liberal, y así con respecto a cualquier otra cualidad. No hay nadie que coarte o decrete lo que tiene que hacer, o le empuje hacia una de las dos alternativas, sino que cada persona se inclina por el camino que desea espontáneamente y por propia volición»[23]. Ni siquiera se requiere la intercesión divina para hacer el bien. Dios no interviene para influir en nuestras decisiones, en ningún sentido.

[21] Introducción al tratado de *Avot*, conocido popularmente como *Shemonah Peraqim*.

[22] Texto en Minkin, J., *The World of Moses Maimonides, with selections from his Writings*. Nueva York, Thomas Yoseloff, 1957, pp. 243-244. La traducción hecha en 1613 por Samuel da Silva titulada *Tratado de la Teshiva o Contrición*, publicada en Ámsterdam, reza: "Albedrio es dado a todo hombre si quisiere acostarse a si mismo para camino bueno y para seer justo es la licencia en su mano, y si quisiere acostarse a si mismo para camino malo y para seer malo la licencia es en su mano, esto es lo que esta escrito en la ley" (V, I, 30). El ejemplar que consultamos se halla en la Biblioteca Nacional de Madrid.

[23] En Minkin, J., *o. c.,* p. 244. La traducción de Da Silva: "todo hombre es capas de seer justo como Moseh Rabbenu o malo como Yarobham, o sabio o ignorante o piadoso o cruel o avaro o liberal y assi el resto delas condiciones y no ay quien le oprima ni quien sentencie sobre el

Nos asiste tan sólo para procurar las condiciones que nos capaciten para escoger el bien, y para poder actuar de acuerdo con nuestra intención. Sobre la base de la Ley parece negarse, así, el determinismo externo. Incluso la causación por motivación determinante deberá negarse, tal y como leemos en el comentario a la *Misná*, en el que Maimónides reconoce que la gente tiene propensiones naturales, pero que éstas no la determinan a actuar, pues es posible que una persona nazca con una propensión natural hacia un vicio o una virtud, de tal manera que ciertas acciones sean para ella más fáciles que otras, pero todos pueden rebelarse contra estas inclinaciones. La libertad interior es una condición para el arrepentimiento o contrición (*t'shuvah*). Así, en sus textos para el aleccionamiento del vulgo parece Maimónides afirmar que una acción no es un evento determinado por una causa suficiente o un complejo de causas, o que eventualmente se pueda, rastreándolas, llegar a una Causa Primera. Repudia las creencias del kalām sobre una voluntad divina que rija en todo momento sobre las cosas, pues sólo puede decirse que las acciones de un hombre responden a la voluntad de Dios del siguiente modo: se dice de una persona que está en pie o sentada, o que está en pie o sentada por voluntad de Dios, esto es, que era inherente a su naturaleza desde el comienzo que estuviera de pie o sentada por su propia elección.

Así, Maimónides afirma, en contra del ocasionalismo del kalām, que los hombres actúan de acuerdo con una voluntad divina originaria. Esta voluntad primigenia determina que una persona elija o bien sentarse o bien estar de pie –ante semejante alternativa– pero no que se siente o que esté de pie. Y si bien todo sucede según Su voluntad, Dios quiso que el hombre gozara de libre albedrío, y que nada coartara al hombre ni le llevara a actuar, sino su propia determinación, y así puede cada cual ser juzgado por sus obras.

Resulta claro que el propósito de Maimónides es advertir a quienes leyeren sus obras sobre el hecho de que son perfectamente responsables de sus acciones, y que éstas no están determinadas. En todas sus obras, salvo en la *Guía*. Así, Altmann sostenía que el de Córdoba tácitamente reemplaza en ella esta perspectiva expresada en sus tratados de aleccionamiento por una teoría determinista que debe ser considerada su doctrina esotérica. Que Maimónides observe que lo que va a desvelar en el capítulo en el que se expone la concatenación de las causas (*Guía* II, 48) requiere una atención especial

---

ni quien lo empuxo para una delas dos carreras, salvo el de si mismo y de su parecer se acuesta al camino que quiere" (V, II, 30-31).

conduce a Pines y al mismo Altmann a sospechar que la recóndita doctrina del determinismo es la que a la vez Maimónides revela y oculta a sus posibles lectores, y aunque Gellman[24] se empeña en suponer que lo que el de Córdoba sostiene, en el capítulo citado, no implica que Dios determine lo que el hombre escoge, sino que simplemente lo determina a escoger (el término árabe *ikhtiy r* –advierte Gellman– es ambiguo en este sentido), no parece que su recurrencia a *Guía* III:17 sea tan definitiva en favor de su posición como él cree, porque en dicho texto, como en otras partes de la *Guía*, Maimónides parece escribir en contra de su verdadera posición a aquel respecto, cuando explicita doctrinas que hallamos en la Torá: «Por nuestra parte, creemos que todo lo que acontece al hombre es consecuencia de lo que se ha merecido, porque Dios está sobre toda injusticia y solamente castiga a quien se ha hecho acreedor. Es lo que textualmente se declara en la Torá de Moisés, a saber: "que todo es obra del mérito, y la generalidad de nuestros doctores están conformes con esta opinión"»[25]. Y para concluir, no parece fácil encontrar una declaración de principios concerniente al origen no racional de la creencia en la contrapartida del albedrío humano, la providencia de Dios, más explícita que ésta: «paso ahora a exponerte mi opinión particular en orden a este principio fundamental, a saber, la Providencia divina. En esta materia que voy a abordar no busco apoyo en argumentos demostrativos, sino más bien en lo que me pareció intención evidente en el divino Libro y en los Libros Proféticos»[26].

---

[24] Gellman, J., «Freedom and Determinism in Maimonides' Philosophy», en Ormsby, E. L. (editor), *Moses Maimonides and his Time*. The Catholic University of America Press, 1989, pp. 139-150.

[25] Maimónides 1994, pp. 412-413. El subrayado es nuestro.

[26] Maimónides 1994, p. 413. El subrayado es nuestro.

ESCEPTICISMO Y MEDICINA: LA *OPERA MEDICA* DE FRANCISCO SÁNCHEZ

Manuel Bermúdez Vázquez
Universidad de Córdoba

La relación entre escepticismo y medicina ha sido una cuestión controvertida y compleja. Si observamos el propio método aplicado por la medicina durante la Antigüedad, la Edad Media y buena parte de la Edad Moderna se advierte fácilmente que ha habido un evidente predominio de la descripción y conocimiento de las enfermedades sobre la terapéutica o la capacidad de remediar los males del cuerpo. Hasta hace bien poco la posibilidad de curar que ofrecía la medicina era muy limitada, incluso podríamos coincidir con Julián Marías y decir sin aventurarnos demasiado que «la medicina, hasta muy entrado el siglo XVIII, contribuía frecuentemente a la muerte del paciente, que acaso se hubiese salvado abandonado a su naturaleza»[1].

Parece admitido por gran parte de la crítica académica que la medicina y el escepticismo filosófico han ido unidos a lo largo de la historia. Sin embargo, en un primer análisis resulta algo paradójico que los médicos se sintieran atraídos por el escepticismo. Como dice John Christian Laursen, «después de todo, si hay que dudar y suspender el juicio sobre todas las cosas, ¿cómo se puede tratar a un paciente?»[2]. Sin embargo, hay que reconocer que la relación fundamental entre escepticismo y medicina se apoya en que los mayores referentes del escepticismo fueron médicos: médico era Sexto Empírico (s. II–III d. C.),

---

[1] Marías, J., *Razón de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1993, p. 232.

[2] Laursen, J. C., «Medicine and skepticism: Martín Martínes (1684-1734)», en *The return of scepticism: from Hobbes and Descartes to Bayle*, editado por Gianni Paganini, Dordrecht, 2003, p. 306. Laursen en su artículo señala la existencia de tres escuelas médicas en el periodo helenístico: 1) La escuela dogmática o racionalista, que consideraba que la lógica era el elemento fundamental del conocimiento y atribuía una importancia limitada a la experiencia. 2) La escuela empírica, que defendía que la observación empírica era el método fundamental para tratar las enfermedades. 3) La escuela metódica, enfrentada a las dos anteriores, defendía que el único conocimiento necesario para la medicina era el conocimiento de las generalidades manifiestas. Filosóficamente, la escuela dogmática habría adoptado la filosofía aristotélica y la estoica; la escuela empírica se habría vinculado con el escepticismo académico y la escuela metódica vería sus puntos de vista más próximos al pirronismo y su confianza en los fenómenos. La escuela metódica y la medicina hipocrática serán prácticamente lo mismo. Los médicos hipocráticos no consideraban que hubiera un criterio en medicina salvo la experiencia subjetiva del paciente.

auténtico compilador de la tradición escéptica griega, médico era Francisco Sánchez (1551–1623), figura en quien se encarna la recuperación del escepticismo en el Renacimiento y médico fue también el escéptico alemán Ernst Platner (1744–1818). El objetivo de las presentes páginas será detenerse en el análisis de la parte dedicada a la medicina en el conjunto de la obra de Francisco Sánchez.

La *Opera medica*[3] de Francisco Sánchez fue publicada póstumamente en el año 1636 y recogía, además de las obras filosóficas, los tratados de argumento médico escritos tanto en el periodo precedente al nombramiento como profesor de la facultad de medicina de Toulouse como en los años en los que ya impartía clases universitarias.

Algunos de estos tratados médicos aquí recogidos contenían las observaciones clínicas de Sánchez y sus reflexiones sobre el método cognoscitivo y terapéutico propio de la medicina de la época; otros están dedicados a la exposición y al comentario de algunas obras de Galeno (*De pulsibus*, *De differentiis morborum*, *De causis morborum*, *De differentiis symptomatum*, *De causis symptomatum*), cuyo sistema será largamente retomado por el médico tudense.

La *Opera medica* reviste una importancia enorme a la hora de intentar conseguir una comprensión global del planteamiento filosófico–científico de Francisco Sánchez y de la relación entre el escepticismo filosófico y la medicina en el Renacimiento.

Al definir la medicina y su finalidad,[4] Francisco Sánchez utiliza una metáfora militar, de las que hizo largo uso en su *Quod nihil scitur*[5], Francisco Sánchez define la medicina como una guerra entre la afección morbosa y la naturaleza; en ayuda de esta última interviene el médico, con todo su aparato de conocimientos y de remedios prácticos.[6] El médico puede, por tanto, actuar y derrotar a la enfermedad ya que él es «*naturae minister et imitator*»[7].

---

[3] Sánchez, F., *Opera medica. His iuncti sunt tractatus quidam philosophici non insubtiles. Tolosae tectosagum: apud Petrum Bosc*, 1636, edición póstuma a cargo de los hijos de Sánchez Guillermo y Dionisio.

[4] Ibíd., p. 381.

[5] Véase Bermúdez, M., *La recuperación del escepticismo en el Renacimiento como propedéutica de la filosofía de Francisco Sánchez*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2006, pp. 164-168 y también p. 308.

[6] *Opera medica*, p. 382.

[7] Ibíd., p. 679.

Retoma así Sánchez la concepción galénica del médico, según la cual, como teórico, el médico reproduce al lenguaje humano el *logos* divino de la naturaleza, mientras, como técnico, es a su vez un *demiourgos*, correspondiendo al divino artífice que es la *physis*: «El artífice de todo es la naturaleza; el médico es el ayudante»[8]. Continuador de la naturaleza ordenadora, de la que conoce los procesos más íntimos y la lógica intrínseca, el médico puede eliminar las "causas no naturales" de la patología, actuando de este modo como imitador de la naturaleza misma. La naturaleza es, para Galeno, el *demiourgos* que "forma todas las cosas generándolas con arte"[9]. Esta es la divinidad ordenadora sorprendida en su no trascendencia respecto al mundo y presente en su unidad en cada fenómeno vital.

De manera similar también Sánchez, refiriéndose a la naturaleza, escribe: «*Est enim docta sine doctore, et quamvis agat sine ratiocinatione, nil tamen agit sine ratione, nec aliquid agere obmittit quod ad sui conservartionem faciat, si possit*»[10]. Un poco más adelante, exponiendo las condiciones que permiten un desarrollo positivo y regular de los ritmos naturales, Sánchez define lo que es una "naturaleza válida" y en qué consiste su acción[11].

También en esta ocasión se ve claramente el vínculo de Sánchez con los antiguos: galénica es la tripartición de las funciones fisiológicas (vitales, animales y naturales) unidas a los tres diversos sitemas anatómicos representados por otros tantos órganos del cuerpo humano (corazón, cerebro e hígado)[12];

---

[8] Galeno, *Ars medica*, K I 378, citado en Galeno, *Opere scelte*, ed. I. Garofalo y M. Vegetti, Turín, 1978, "Introducción", p. 37.

[9] Galeno, *De naturalibus facultatibus*, K II 28, citado en en *Opere scelte*, "Introducción", p. 35.

[10] *Opera medica*, p. 677.

[11] Ibíd., p. 679.

[12] Como aclaró en su día Paola Manuli (*Medicina e antropologia nella tradizione antica*, Turín, Loescher, 1980, cap. VI fundamentalmente), a partir del siglo V a. de C., en el mundo griego tomaron forma una serie de teorías sobre el principio del cuerpo y la sede del alma, articuladas desde una concepción monárquica, jerárquica o pluricéntrica del organismo humano. Estas teorías se convirtieron, con el transcurrir del tiempo, en fisio-patologías explicativas de los varios fenómenos de la vida orgánica y psíquica y contribuyeron a dar lugar a toda una serie de antropologías. Será en el siglo V a. de C. cuando tiene su origen una auténtica lucha destinada a prolongarse durante muchos siglos: se trataba de establecer si el principio de las facultades vitales era un sólido o un líquido, un órgano o un humor. De aquí surgieron tres teorías rivales: la encefalocéntrica, la hemocéntrica de Empédocles y la cardiocéntrica, que tuvo a su mayor defensor en Aristóteles. Paola Manuli (*o. c.*, p. 208) vincula el sistema policéntrico de Galeno a la tripartición platónica de cuerpo y alma presente en el *Timeo*, según

aristotélica es la distinción entre naturaleza, o principio activo, y materia, o principio pasivo.

---

la cual el cerebro representaría el lugar de la razón y de la parte inmortal del alma; en el corazón tendrían sede las virtudes viriles y en el hígado los deseos y las ansias de los placeres del cuerpo. De esta tripartición hizo Galeno el modelo de una estructura anatómico-fisiológica rígidamente jerarquizada, con una pluralidad de centros. El cerebro es el órgano de la sensación, del pensamiento y del movimiento voluntario y es el principio de los nervios; el corazón es el principio del movimiento involuntario, del calor vital y de las arterias; el hígado es el principio de la facultad nutritiva y digestiva y de las venas. Será el *pneuma*, bajo la forma de *pneuma* psíquico que llena los nervios, el que se encargue de hacer de mediador entre los centros (de hecho se había descubierto, anatómicamente, el sistema nervioso, pero se ignoraba el funcionamiento). El hecho de retomar el modelo biológico platónico representa, en Galeno, la fusión en un único paradigma anatómico-fisiológico de todas o casi todas las teorías sobre el *hegemonikón* presentes en el siglo II d. C. (cfr. Manuli, P. y Vegetti, M., *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milán, Episteme, 1977, pp. 157-160). En el contexto de una recuperación general del platonismo, Galeno intentó llevar a cabo una verdadera y propia cuadratura de las teorías de Hipócrates y Platón, con la finalidad de contrastar y superar el monocentrismo de sus adversarios. Además de las críticas de carácter técnico, Galeno dirigió contra el monocentrismo encefalocéntrico y cardiocéntrico una polémica en el ámbito epistemológico, basada sobre el principio según el cual la centralidad del lugar no equivale a la centralidad funcional de un órgano: la valoración de un objeto anatómico es posible sólo en el ámbito de una teleología de carácter anatómico y funcional. El pluricentrismo del sistema galénico es ilustrado con claridad en un pasaje del *De placitis Hippocratis et Platonis*: «Se ha demostrado que el animal, cuando nace, viene dotado de tres principios: uno está situado en la cabeza, y sus actividades propias son la fantasía, el recuerdo, el pensamiento, la razón; con relación al resto del cuerpo, le corresponde comunicar la sensación a las partes sensibles del animal, y el movimiento voluntario a aquellas partes dotadas de esta posibilidad. El segundo está en el corazón, y su actividad propia consiste en dar vigor al alma, firmeza en llevar a cabo lo que la razón ordena, y constancia (característica esta asimilable a la ebullición del calor innato) cuando la razón quiere castigar a quien considera que ha cometido una injusticia. En cuanto al resto del cuerpo, el corazón es el principio del calor y de las pulsaciones de las partes y de las arterias respectivamente. La última facultad tiene sede en el hígado y preside todas las actividades nutritivas del animal, de las que gran parte, tanto para nosotros como para los animales, están representadas por la producción de la sangre» (VII, 3; cit. en P. Manuli y M. Vegetti, *o. c.,* p. 157). El modelo anatómico de Galeno es descrito por él también en los términos de la metáfora hipocrática del "enraizamiento", según la cual las raíces son las venas, que van del intestino (nivel del suelo) al hígado; el tronco es la vena cava, mientras que las ramas las representan las derivaciones de la vena cava que llevan alimento a todo el cuerpo. Siempre según la metáfora vegetal, el vientre, las vísceras y el hígado constituyen el "terreno", lugar donde se produce lo que nutre; de tal modo, Galeno mantiene el paralelismo platónico entre las vísceras y el ágora (lugar de trabajo que se opone a la Acrópolis).

La enfermedad puede consistir en una lesión orgánica o en una perturbación del orden y de los movimientos naturales, como sucede, por ejemplo, por la digestión[13].

La intervención del médico estará dirigida, por lo tanto, a tratar de restablecer el equilibrio orgánico natural preexistente antes de que se produjera la afección morbosa; esta sería la tarea principal y el fin supremo de la medicina, cuyos principios tendrían valor sólo en tanto que son aplicables y eficaces[14].

En la asunción de su obligación, el médico podrá hacer uso de tres instrumentos, de la misma manera que el general de un ejército puede servirse de tres tipos de armas para derrotar al enemigo (de nuevo la metáfora militar)[15]. Se perfila de este modo la distinción entre las varias partes de la medicina[16].

Cada parte de la medicina tiene un rol específico y fundamental en el sistema esbozado por Sánchez; sin embargo es evidente la relevancia particular que el tudense asigna a la dietética o higiene y a la farmacología, siguiendo en ello las teorías de Galeno y de Hipócrates. A menos que las circunstancias sean tales como para requerir una intervención quirúrgica o la administración de un fármaco particular, el mejor modo de combatir la enfermedad consiste en establecer un correcto régimen dietético incluyendo también, además de ciertas reglas de alimentación, los preceptos generales sobre el modo de conducir la propia vida[17].

Galeno había definido la salud como la buena disposición de las partes homogéneas y simetría de las partes orgánicas[18], pero sin restringirla al punto de equilibrio perfecto. La salud, en otros términos, era concebida como existente en el interior de unos límites más allá de los cuales la enfermedad provocaba

---

[13] *Opera medica*, p. 679.

[14] Ibíd., p. 381. En su *Ars medica* Galeno define la medicina en los siguientes términos: «La medicina es la ciencia de las cosas saludables, morbosas y de aquellas que no son ni saludables ni morbosas (No hay diferencia si se dice 'malsanas') (…). En primera instancia la medicina es ciencia de las causas saludables y a causa de éstas también de las otras cosas saludables. En segunda instancia es ciencia de las causas morbosas y en tercera de aquellas neutras. Después de esto es ciencia de los cuerpos, también aquí en primer lugar de aquellos sanos, luego de aquellos enfermos y después de aquellos ni sanos ni enfermos» (en *Opere scelte*, p. 1018).

[15] *Opera medica*, pp. 329-330.

[16] Ibíd., pp. 417-418.

[17] Ibíd., p. 608.

[18] Galeno, *Opere scelte*, introducción a la *Ars medica*, p. 1009.

una efectiva lesión orgánica, comprometiendo de esta manera el desarrollo natural de las funciones vitales.

La higiene, en tal sentido, consistía en mantener el organismo dentro de tales límites. Ésta debía tener en cuenta tres aspectos: los cuerpos, las señales que acompañan la buena salud y las causas que la conservan, estas últimas distinguidas en: a) comidas, bebidas, aire respirado; b) masajes, paseos, transportes, cabalgadas, cualquier otro ejercicio; vigilia, sueño, relaciones sexuales; c) heces, orina, bilis amarilla, bilis negra, sudor, transpiración invisible; d) ambiente externo, ungüentos naturales, aguas termales[19].

Merece destacarse la estrecha conexión entre dieta, salud y comportamiento moral, este último aspecto, el comportamiento moral, está, de hecho, potencialmente implicado en la medicina dietética, según la cual las enfermedades internas son causadas por errores higiénicos en sentido lato y, por lo tanto, evitables[20]. De este modo Galeno asigna al médico una responsabilidad directa sobre la esfera ética.

Las "cuatro condiciones", junto a la importancia dada a la dietética y a la farmacología, están presentes en todos los tratados de medicina más importantes del Renacimiento. En el *Premier livre de l'introduction à la chirurgie*, Ambroise Paré escribe: "Estas cosas no naturales, como dice Galeno en el primer libro *De sanitate tuenda*, comprenden cuatro géneros y definiciones globales que se llaman *sumenda, admovenda, educenda, facienda*… sin embargo en general se dividen en seis, que son: el aire; beber y comer; trabajo, o ejercicio y reposo; dormir y velar; excreciones y retenciones o sobrealimentación e inanición; las perturbaciones del alma"[21].

Fernel, por otra parte, habla de las causas necesarias «*quae necessario nobis ferendae sunt, et sine quibus vivere non liceat*»[22].

---

[19] Ibíd., p. 1011.

[20] Temkin, O., *Galenism: rise and decline of a medical philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1973, p. 40.

[21] Paré, A., *Les Oeuvres, Premier livre de l'introduction à la chirurgie*, cap. XV; cit. en Jean Starobinski, *Montaigne, il paradosso dell'apparenza*, Bolonia, Il Mulino, 1984, p. 216.

[22] Fernel, J. F., *Universia Medicina, "Pathologia"*, I, XII, 1567; cit. en Starobinski, *o. c.,* p. 216. Traducción: «Las cosas que necesariamente deben ser llevadas a cabo por nosotros y sin las cuales no es posible vivir».

También Montaigne, en el ensayo "Sobre la experiencia", sigue implícitamente el elenco citado arriba de las cosas no naturales (así eran llamadas las causas de la buena salud, ya que no estaban directamente ligadas a la naturaleza de los individuos, o sea, a los humores y al temperamento), indiferentes en sí mismas, pero relevantes en función del uso que se haga[23]. De hecho se podría decir que Montaigne, partiendo de su experiencia personal, completa el cuestionario que la medicina propone en términos generales[24].

Vayamos ahora a la farmacología, a cuyo estudio Sánchez se había dedicado con empeño particular durante su estancia en Roma en unos años un tanto oscuros de su biografía por falta de datos. A la farmacología el tudense dedica una parte fundamental y conspicua de su *Opera medica*. En los dos tratados *Pharmacopoeia* y *De theriaca ad pharmacopoeos liber*, Sánchez da prueba de su profundo conocimiento del uso médico de las plantas, demostrando un particular interés por la composición y las propiedades de los antídotos contra los venenos. A la tripartición de la medicina, Sánchez añade, con una precisión ulterior, la definición de farmacología y de fármaco.[25] Debiendo conocer y aplicar las propiedades terapéuticas de los remedios varios, el buen farmacéutico deberá ser «*in theoria et praxi optime instructus*»[26]. Un poco más adelante, Sánchez expone los indicios sobre la base de los cuales un buen "medicamento" puede ser distinto de uno malo y, en correspondencia con estos indicios, las reglas para la selección de los medicamentos y para su preparación[27].

También en la terapéutica galénica, como en la hipocrática, la farmacología y la dietética tenían prevalencia sobre la cirugía. Galeno empleó cerca de 500 especies vegetales en la composición de fármacos, que consideraba como intermediarios entre los alimentos y los venenos, porque llevan a cabo una función activa sobre el organismo, sin destruirlo[28]. El estudio de las acciones de las drogas constituye, quizá, la contribución más original de Galeno a la

---

[23] «Estas cosas (…) están incluidas en la segunda parte de la medicina, llamada higiene, como decir defensa de la salud: no porque algunas de ellas sean tales de ser siempre salubres y otras insalubres por su propia naturaleza, sino solamente porque están hechas así por el uso cómodo o incómodo», (cit. en Starobinski, *o. c.,* p. 216).

[24] Starobinski, *o. c.,* p. 219.

[25] *Opera medica*, p. 419.

[26] Ibíd., Traducción: «En la teoría y en la práctica el que mejor prepara (dispone)».

[27] Ibíd., pp. 420-446.

[28] Introducción al *Ars medica*, pp. 1012-1013.

farmacología[29], que, en sus bases teóricas, consistía en una mezcla apropiada de racionalismo y empirismo, y aparecía, por tanto, como un conocimiento confiable. Será justamente la farmacología la que pudo resistir la destrucción del sistema galénico, sobreviviendo hasta casi la mitad del siglo XIX[30].

A propósito de la utilización y de la preparación de los medicamentos por parte de los médicos antiguos, Sánchez les reconoce haberse servido de un método óptimo y de haber conseguido resultados importantes; los cambios (negativos) ocurridos en las costumbres humanas y, en general, en las condiciones de vida, han hecho necesario el paso de sus remedios, generalmente más simples, a medicamentos siempre más compuestos y complejos[31].

Hay aquí un claro ejemplo de todo cuanto hemos dicho hasta ahora sobre la relación entre higiene, salud y comportamiento moral: el aumento de los vicios y de las costumbres perniciosas, en perjuicio de una vida regulada por las normas higiénicas fundamentales, ha hecho necesario un aumento del número y de la complejidad de los fármacos. Sánchez se une de este modo a lo que Starobinski llama la "tradición primitiva"[32] conducida a través de la literatura antigua, según la cual los hombres de la edad primitiva (asimilados a la gente del pueblo) llevaban una vida más inocente y, consecuentemente, más sana y feliz. Dentro de esta tradición se encuentra también Michel de Montaigne, quien en la *Apología* hace depender las enfermedades de la agitación del espíritu y de un recurso intempestivo a la medicina:

«Comparad la vida de un hombre esclavo de semejantes imaginaciones con la de un labrador que se deja llevar por sus apetitos naturales, que mide las cosas según su único sentimiento presente, sin ciencia ni pronóstico, y que sólo siente el mal cuando lo tiene; mientras que el otro a menudo tiene el cálculo en el alma antes de tenerlo en los riñones; como si no hubiera tiempo bastante para sufrir la enfermedad cuando llega, la anticipa con su imaginación y sale corriendo a su encuentro (…) Lo que nos cuentan de los del Brasil, que sólo morían de viejos y lo cual se atribuye a la serenidad y tranquilidad de su aire, atribúyolo yo más bien a la tranquilidad y serenidad de su alma, libre de toda

[29] Así piensa Temkin, O., *o. c.,* p. 111.

[30] Ibíd., p. 112-113.

[31] *Opera medica*, pp. 449-450.

[32] Starobinski, *o. c.,* p. 207.

pasión, pensamiento y ocupación; vidas con admirable sencillez e ignorancia, sin letras, sin ley, sin religión alguna»[33].

Esta idea es retomada en el ensayo titulado "Del parecido entre padres e hijos", donde se ofrece además una definición de medicina: «No hay nación que no haya estado varios siglos sin medicina, y los primeros siglos, es decir, los mejores y más felices (…); pues todo cuanto sea salubre para nuestra vida puede llamarse medicina»[34].

Sin embargo, la concepción de la medicina y de su eficacia heurística y terapéutica era muy distinta en los dos autores. De hecho, a pesar de que Montaigne hace uso frecuentemente de la terminología y del esquema metódico de la medicina (lo hemos visto más arriba con el ejemplo de las cosas "no naturales"), el autor de los *Ensayos* alimenta una profunda desconfianza sobre las posibilidades objetivas de tal disciplina. Lo que el francés propone es una "antimedicina" fundada sobre la experiencia personal e inmediata que cada persona tiene del propio cuerpo, no sobre reglas generales que, como tales, revelan toda su carga de incertidumbre en el momento en el que tienen que ser aplicadas a cada caso particular. Así, «Montaigne invita a renunciar a la medicina en el momento mismo en el que otros trabajan con éxito para perfeccionarla»[35].

Entre estos "otros" que tratan de mejorar la eficacia de la medicina creo que se puede colocar legítimamente a Francisco Sánchez, quien, a pesar de ir acompañado de una fuerte actitud crítico–escéptica que lo hacía dudar de la validez de los procedimientos inductivos y deductivos de las ciencias, practicó la medicina en primera persona, teniendo la posibilidad de darse cuenta de los resultados positivos que dentro de la práctica médica podían conseguirse. Estudiando profundamente las obras de los antiguos y de otros médicos contemporáneos suyos y, sobre todo, llevando a cabo una práctica profesional como médico y cirujano, Sánchez adquirió un profundo conocimiento y experiencia terapéutica, interesándose de modo particular, como hemos señalado, en el aspecto dietético y farmacológico de la medicina. Las consideraciones que el médico tudense hace a este propósito se basan sobre el principio según el cual los medicamentos deben ser suministrados para restablecer, mediante

---

[33] Montaigne, *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 2001, II, XII, «Apología de Ramón Sabunde», pp. 198-199.

[34] Montaigne, *Ensayos*, II, XXXVII, "Del parecido entre padres e hijos", pp. 528-529.

[35] Starobinski, *o. c.,* p. 210.

el juego de los contrarios, el equilibrio del organismo en todas sus funciones y elementos; de hecho, en esto consiste la buena salud: «*Curatio per contraria procuratur*»[36].

Tal principio, presente en la medicina hipocrática[37], había sido retomado por Galeno, según el cual, teniendo comidas y fármacos una determinada composición cualitativa (dada por la combinación de las cuatro cualidades fundamentales y por otras derivadas de ellas), las desviaciones morbosas internas, causadas por un desequilibrio de los elementos (también estos potencialmente pueden ser reconducidos a sus cualidades primarias), pueden ser curadas mediante la suministración de remedios que tengan estas cualidades opuestas. El principio *contraria contrariis* impone, por lo tanto, que se conozcan las propiedades de las comidas y de los fármacos que se ofrecen al enfermo: las primeras son objeto del *De alimentorum facultatibus*, los segundos del *De simplicium medicamentorum temperamento et facultate*.

El principio *contraria contrariis* tenía, ya en Galeno, su fundamento teórico en la convicción de haber alcanzado la verdadera naturaleza de las cosas: siendo el calor una cualidad real, así como el frío, lo seco y lo húmedo, y estando presentes en la composición de los cuerpos, los problemas terapéuticos podían ser resueltos racionalmente, siguiendo la naturaleza.

Sánchez retoma este principio de *contraria contrariis* sobre el cual, de hecho, se basa toda su *Pharmacopoeia*; esto, junto a las consideraciones sobre las cuatro cualidades primarias, da una orientación filosófica a toda una serie de problemas. De una forma diversa a como lo hizo en el *Quod nihil scitur*, en las obras de carácter médico podemos ver a un Sánchez "positivo" que, si por un lado se mantiene en una postura de cautela, imitando en ello a los antiguos escépticos académicos[38], por otro parece pronunciarse de modo asertivo sobre los elementos primarios del cuerpo, disintiendo de las teorías de Empédocles, Hipócrates, Aristóteles y Galeno.[39]

---

[36] *Opera medica*, p. 230.

[37] El tratamiento "de los contrarios" era considerado de origen hipocrático ya desde Galeno. Éste afirma que el esquema de las cuatro cualidades y los cuatro elementos llega hasta Hipócrates, quien, por lo tanto, se habría anticipado a Aristóteles, cfr. Temkin, O., *o. c.,* p. 18.

[38] «*Academicorum more nihil affirmantes, cuique liberam eligendi potestatem concedimus*», en *Opera medica*, p. 606).

[39] Ibíd., p. 170.

Sánchez se destaca de sus predecesores también por lo que se refiere a las cualidades que constituyen tales elementos, que él reduce a dos: cálido y húmedo.[40]

Esto concuerda también con todo lo afirmado en el *De longitudine et brevitate vitae liber*, donde podemos leer:

«*Omnia quae in inferiore hoc orbe continentur, calido et humido et constant, et consistunt, et sustinentur, et propagantur, ut alibi monstravimus: calido inquam, ut forma, actu, patre: humido, ut materia, subiecto, potestate, matre*»[41].

Un poco más adelante, hablando sobre el temperamento de los cuerpos sublunares, Sánchez escribe: «*Ubi temperamentum diximus esse solum calidi et humidi debitam mixturam*»[42].

El calibre de tales afirmaciones queda, sin embargo, ligeramente atenuado por una importantísima reserva que nos devuelve a las argumentaciones del *Quod nihil scitur* y que se vincula directamente a la instancia fundamental de la antigua medicina empírica: se ignora la esencia de la enfermedad[43].

Visto todo esto, cabe esbozar como conclusión algo que aparece evidente, la relación entre Sánchez filósofo y Sánchez médico–científico no está exenta de grandes cuestiones problemáticas e incluso contradictorias. Que el mismo hombre haya escrito dos obras de carácter tan distinto, por un lado el *Quod nihil scitur*, auténtica profesión de escepticismo, llena de dudas aunque no de vacilaciones, y por otro lado la *Opera medica*, una compilación de obras que representan los esfuerzos científicos de toda una vida dedicada a la medicina, puede parecer extraordinario, y sin embargo así fue. A mi modo de ver toda extrañeza desaparece si consideramos cada obra en su contexto. El *Que nada se sabe* representa las dudas escépticas de un joven

---

[40] Ibíd., p. 170-171.

[41] Francisco Sánchez, *Sobre la duración y la brevedad de la vida*, traducción de Carlos Mellizo, La Guardia, 1982, cap. XI, p. 37 (traducción: «Todas las cosas que se contienen en este orbe inferior, existen, se conservan, se sostienen y se propagan por lo cálido y lo húmedo. Digo por lo cálido como forma, acto, padre; y por lo húmedo, como materia, sujeto, potestad, madre»).

[42] Ibíd., cap. XII, p. 39 (traducción: «Allí dijimos que, en el caso del temperamento, éste es sólo la debida mixtura de lo cálido y lo húmedo»).

[43] *Opera medica*, p. 687.

aún en formación, lleno de suspicacia hacia la forma de enseñar en la que creció, sin embargo, las obras recogidas en *Opera medica* son el intento de superar las dudas escépticas y conseguir resultados para curar enfermedades y practicar de mejor manera la medicina; son el legado de toda una vida dedicada a la profesión médica, aunque la pátina escéptica no sea siempre del todo clara.

EN TORNO A LA CONSTRUCCIÓN DEL MARCO TEÓRICO DE LA POLÍTICA EN LAS INTRODUCCIONES A LA FILOSOFÍA DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIII[1]

Antoni Bordoy
Centre Jean Pépin (CNRS)

La inclusión de la política entre las tres disciplinas que conforman la moral y ésta, a su vez, en el marco más extenso de la filosofía, es una idea de uso frecuente en la segunda mitad del siglo XIII[2]. No obstante, llegar a este punto requirió dotar a la filosofía de una estructura capaz de absorber un ámbito del que, por la evolución del pensamiento latino occidental, había sido despojada. Se trata de un proceso que culminó a mitad de siglo, cuando la facultad de artes de París logró lo que se ha descrito como una «radical reestructuración intelectual», en gran medida posible gracias a la recuperación de Aristóteles[3]. Las introducciones a la filosofía compuestas durante la primera mitad del siglo XIII, textos en su mayoría anónimos destinados a ser utilizados en las facultades de artes para preparar los exámenes de obtención de la *licentia do-*

[1] El presente estudio ha sido elaborado durante una estancia postdoctoral financiada por el Ministerio de Ciencia e Innovación, ref. 2007-0971 y forma parte del proyecto ANR «L'*Organon* dans la *translatio studiorum* à l'époque d'Albert le Grand», dirigido por la Dra. J. Brumberg-Chaumont.

[2] Por ejemplo, vid. Bonauentura, *Sermones de diuersis: reportationis,* I, 12, 6, p. 21, l. 214-218 (ed. Bourgerol); *Sermones de tempore*, CLV, 8, p. 221, l. 61-63 (ed. Bougerol).

[3] Piché, D., *La condamnation parisiene de 1277*, París, J. Vrin, 1999, pp. 184 ss, establece en 1255 el año clave para el proceso de transformación, cuando la facultad de artes de la universidad de París estableció en sus estatutos la docencia de la obra completa de Aristóteles, incluidos los comentaristas griegos, judíos y árabes. Vid. Bianchi, L., «Censure, liberté et progrès intellectuel à l'Université de Paris au XIII^{e} siècle», en *AHDLM*, 63 (1996), pp. 45-93; «Les interdictions relatives à l'enseignement d'Aristote au XIII^{e} siècle», en Lafleur, C. (ed.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^{e} siècle. Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109*, Turhout, Brepols, 1997, pp. 109-137. Sobre la transformación de la facultad de artes en facultad de filosofía, vid. De Libera, A., «Faculté des arts ou faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIII^{e} siècle», en Wijers, O. y Holtz, L., *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^{e} – XIV^{e} siècles)*, Turhout, Brepols, 1997, pp. 429-444.

cendi[4], son fieles testimonios de la lenta aunque progresiva transformación del marco teórico que permitirá incluir la ética y la política en la filosofía. Dada su finalidad práctica, este género literario es inseparable del contexto en el que se compone y, en consecuencia, debe hacer frente a una doble problemática formada por las limitaciones culturales de la época que afectan a la estructura de las ciencias y por el estado de las fuentes sobre las cuales puede producirse la transformación. El resultado se concreta en un proceso que evoluciona desde la identidad de la filosofía con las artes mecánicas y liberales a un concepto más amplio, incorporando con el paso del tiempo nuevas fuentes, pero también precisando y refinando el marco teórico que envuelve la política.

1. CUESTIONES DE FONDO EN TORNO A LA CREACIÓN DEL MARCO TEÓRICO

La composición de introducciones a la filosofía se inicia a comienzos del siglo XIII, durante el periodo de formación de los estudios de artes[5], y perdura hasta la década de los años ochenta[6]. Entre sí, las obras durante la primera mitad de siglo presentan una fuerte relación de dependencia relativa tanto a las introducciones que las preceden en cada caso como a unos condicionantes históricos que incluyen la permisividad intelectual del contexto y el estado de las fuentes sobre las cuales se construyen[7]. Estas características inciden en la posibilidad que tienen las introducciones de incorporar la política como una

---

4 Para una exposición de la finalidad y el uso de las introducciones, vid. Lafleur, C., *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle*, Montréal / París, IEM / J. Vrin, 1988, pp. 141-146.

5 En 1215, Robert Courçon es encargado por Inocencio III de realizar la primera reestructuración de los estudios de artes. La constitución oficial de la universidad de París tiene lugar en 1231, cuando Gregorio IX emitió la bula Papal *Parens scientiarum*.

6 En lo que se refiere a la catalogación y datación de las introducciones, cf. Lafleur, C., *o. c.,* pp. 138-141. La primera de las introducciones conservadas es el *Accessus philosophorum*, de autor desconocido, texto que sirve como punto de partida al resto, y finalizan aproximadamente en 1270-1280, con otro anónimo, *Vt wult Philosophus*. En el presente estudio se abordan tres de las primeras introducciones: el *Accessus philosophorum* (1220-1230), la *Philosophica disciplina* (aprox. 1245) y la *Diuisio scientiarum* de Arnaul de Provence (aprox. 1250).

7 Cf. Lafleur, C., *o. c.,* pp. 127-140. Las introducciones dependen en su conjunto del anónimo *Accessus philosophorum.vii. artium liberalium*. En general, la finalidad práctica de las introducciones les confiere un carácter conciliador, máxime si se compara con maestros de artes como Sigero de Brabante o Boecio de Dacia. Fidora, A., «Politik, Religion und Philosophie in den Wissenschaftseinteilungen der Artisten mi 13. Jahrhundert», en Fidora, A. et alt., *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlon, Akademie Verlag, 2007, pp. 27-36 ha demostrado ya cómo la absorción de la *Política* de Aristóteles, así

disciplina filosófica, ya que tan sólo desde un contexto que permita absorber nociones distintas de las consolidadas en el Occidente latino y, a la vez, dote a los maestros de artes de las traducciones de obras originales y de comentarios que contienen tales ideas, es posible la transformación del marco teórico. El resultado es un lento proceso evolutivo que tiende a la inclusión de la política, que se acentúa durante los años cuarenta y que se consolida una década después, coincidiendo con la revolución epistemológica de los estudios de artes[8].

El contexto intelectual de la primera mitad del siglo XIII, y en consecuencia el marco teórico de las introducciones, está sin duda condicionado por los sucesivos edictos que regulan las recién nacidas universidades. En 1210 Pierre Corbeil, arzobispo de Sens, prohibió bajo amenaza de excomunión la lectura de la filosofía natural de Aristóteles en el territorio de París. En 1215, la reforma de los planes de estudio que llevó a cabo Robert Courçon continuó esta medida, haciendo más precisa la lista de textos prohIbídos y ampliándola a la *Metafísica* de Aristóteles y los comentarios y paráfrasis árabes, máxime las de Avicena y al–Farabí. Estos dos edictos condicionan el marco teórico del anónimo *Accessus philosophorum. VII. Artium liberalium*, obligado a excluir de la filosofía toda reflexión sobre la moral y la política. Sin embargo, durante los años 1229 y 1231 se suscitaron diversas reivindicaciones y huelgas escolares en la facultad de artes de París, que condujeron a una cierta dispensación reflejada en la bula *Parens scientiarum* (1231) de Gregorio IX, en la cual se mantienen las prohibiciones tan sólo hasta su revisión y censura. La también anónima *Philosophica disciplina* evidencia este cambio, ampliando la concepción de la filosofía hacia una vertiente práctica que asienta las bases para la inclusión de la política. La década de los años cuarenta trajo consigo acontecimientos importantes que incitaron a la apertura: la legitimación de la lectura de Aristóteles en la Facultad de Artes en 1240; la docencia entre 1241 y 1247 por parte de Robert Bacon de la filosofía natural; el establecimiento por la nación inglesa de la obligatoriedad del *De anima* en 1252; o el *Statutum Facultatis artium* de 1255, en el que se incluyen todas las obras de Aristóteles. El

---

como otras obras del mismo autor, inciden en la confección de la división de las ciencias en las introducciones.

[8] Según Piché, D., *o. c.,* pp. 159-283, en el siglo XIII son sometidos a discusión tres ámbitos: el doctrinal, que refiere a los principios estructurales; el epistemológico, basado en la transformación de todo cuanto rodea las ciencias; y el ético, en el que aparece una búsqueda de la libertad. Piché sitúa el punto más álgido de la transformación en las décadas de los años cincuenta y sesenta, cuando los maestros de artes dan un impulso a su reestructuración.

resultado es la composición de la *Diuisio scientiarum* de Arnaul de Provence, en la cual aparece un marco teórico innovador que da definitivamente cabida a la política.

Los cambios acontecidos en este contexto se reflejan asimismo en la posibilidad de acceso a las fuentes, aunque éste es un proceso más lento que el anterior. Durante la primera mitad del siglo XIII, las prohibiciones de lectura tanto de Aristóteles como de los autores árabes fomentaron la falta de traducciones y, en muchos casos, obligaron a trabajar sobre series incompletas. De la *Ética a Nicómaco*, clave para la inclusión de la política en la filosofía, antes de su traducción y la de sus comentadores por Roberto Grosseteste en 1246–1247, no se conocían más que la *uetus* y la *noua*, en las que sólo se incluyen los libros I, II y III. Otras obras no aparecen o completan hasta las traducciones de Guillermo Moerbeke: la *Metafísica* consta sólo de once de sus libros hasta 1272 y la *Política* es traducida por primera vez en 1260. Además, los errores de atribución de obras se hacen evidentes con el *Liber de causis*[9], que hasta Tomás de Aquino se considera la continuación de la *Theologia* de Aristóteles; o la *Rethorica ad Herennium*, que aparece como una de las obras de Cicerón. En la mayoría de los casos, las fuentes se construyen sobre las traducciones y recensiones anónimas o de autores como Miguel Escoto, lo que limita de modo considerable la capacidad de las introducciones para construir un marco teórico completo. Tampoco se puede dejar de lado que los propios autores de las introducciones no se preocupan en exceso por la precisión de las fuentes.

2. UN PRIMER MARCO TEÓRICO: LAS APLICACIONES PRÁCTICAS DE LA FILOSOFÍA

Compuesto entre 1220 y 1230[10], el *Accessus philosophorum* representa el primer intento de crear un nuevo marco teórico para la filosofía, bien que ésta se reduce a las artes mecánicas y liberales. Aunque, como se ha escrito, en él «no hay lugar para exposición alguna sobre la moral, la lógica o la filosofía

[9] En lo que refiere al *Liber de causis*, vid. D'Ancona, C. y Taylor, R., «Liber de causis», en Goulet, R. (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Supplément, París, CNRS Étions, 2003, pp. 599-647.

[10] Lafleur, C., *o. c.,* pp. 129-130; Baur, L., *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, en *BGPM*, t. IX, Münster, 1912, p. 64. Asimismo, Lafleur, C., *o. c.,* p. 155 recuerda que el *Accessus* tuvo una muy importante difusión en Europa, habiéndose catalogado su presencia en Francia, España, Alemania, Austria y la antigua Checoslovaquia.

natural»[11] a causa de esta reducción, la realidad es que asienta las bases para la inclusión de la política al añadir a la filosofía un componente ético fundamentado en la utilidad de esta ciencia. El *Accessus* utiliza la idea de filosofía como disciplina, como una doctrina, sistema o método que puede ser enseñado, lo que le confiere ya de por sí un carácter práctico. De esta idea se derivan las tres causas por las cuales debe desearse el estudio de la filosofía[12]: la capacidad de dar forma al intelecto humano, mediante el conocimiento en su vertiente especulativa y las virtudes en la práctica; la posibilidad de conocer la grandeza del Creador a través del universo, que conduce al amor, al temor y a la reverencia hacia éste; y la exigencia de pureza en lo que rodea al hombre, concretada en el rechazo de lo que fluye, en el deseo de la felicidad futura y en la ilustración de la mente. En este sentido, el *Accessus* pone de manifiesto dos elementos que serán clave en las introducciones posteriores para incluir la política en la filosofía: uno es la función preparatoria de la filosofía para el conocimiento, que conduce a su vez a la virtud y a la consideración de que la felicidad se encuentra fuera de lo terrenal; otro, que la filosofía no es, como algunos pretenden, un conocimiento natural en sentido estricto[13], sino que se construye sobre la consideración del Creador como principio estructural.

La traducción práctica de la filosofía se completa con las dos primeras definiciones que el *Accessus* ofrece de ésta[14]: «La filosofía es el conocimiento íntegro por el hombre de sí mismo»; y «la filosofía es el conocimiento de las cosas divinas y humanas, con la razón añadida del vivir bien». En el primer caso, el *Accessus* remite a un concepto de filosofía que no se reduce de hecho tan sólo a las artes, sino a todo aquello que corresponde al ser humano, lo que después llevará a Arnaul de Provence a incluir en la definición el ordenamiento de la

---

[11] Lafleur, C., *o. c.,* p. 129.

[12] Anon. *Accessus*, 179.2-180.16 (ed. Lafleur).

[13] La condena de 1277 a 219 tesis filosóficas pondrá de manifiesto esta idea de la filosofía como una ciencia básicamente natural, de la que se deriva la teoría de la doble verdad. El principal punto de discusión está representado, en este sentido, por el artículo 87 (ed. Piché), dirigido contra autores como Boecio de Dacia, autor del *De aeternitate mundi*: «Quod mundus est aeternus quantum ad omnes species in eo contentas; et quod tempus est aeternum, et mutus, et materia, [et] agens, et suspiciens; et quia est a potentia dei infinita, et impossibile est innouationem esse in effectu sine innouatione in causa»

[14] Anon., *Accessus*, 181.18-19; 181.20-21 (ed. Lafleur). Las dos definiciones corresponden al conocimiento según las causas eficiente y material. Las definiciones remiten a dos autores: Gundissalinus, *De diuisione philosophiae*, p. 7, l. 13-14 (ed. Baur); e Hisidori Hispalensis, *Etymologiarum*, II, 24, p. 101, §1 (ed. Marshall).

comunidad, la política. En el segundo caso, se destaca lo que para autores como Tomás de Aquino será un elemento indispensable de la política, a saber, la búsqueda de la vida buena, que como tal, remitirá a la virtud política o cívica. Se trata, además, de definiciones que remiten a otros dos elementos que incorpora el *Accessus*. Uno es la importancia que adquiere la filosofía como un conocimiento que sirve al hombre para sobrellevar los defectos que acontecen a su condición de ente formado de cuerpo y alma: «Mediante el arte mecánica se da asistencia a la naturaleza humana en lo relativo a los defectos e indigencias que son proveídos por la parte corporal. A través de la parte liberal de la filosofía, ciertamente se asiste a la naturaleza humana en lo que refiere a los defectos que proceden de la parte anímica, a saber, en lo relativo a las ciencias y las virtudes»[15] Otro elemento, derivado del primero, es la posibilidad de la filosofía no sólo de conocer, sino también de regular la acción, bien que sólo en el ámbito intelectual: «[…] el alma tiene dos formas de conocer la substancia de las cosas: en efecto, o bien conoce la sustancia de las cosas en relación a sus causas universales según sí misma, y así es teórica; o bien en relación a las cualidades o modos de actuar, y de este modo es práctica. De ahí que la práctica denomine acto especulativo del intelecto, puesto que sale del trabajo y se regula en él»[16].

Estos elementos permiten al *Accessus* generar un *protomarco* teórico en donde la filosofía adquiere un carácter moral, aunque tan sólo referido al sujeto –lo que será disciplina «monástica»– y todavía no a la comunidad. La idea se ve reforzada por la única fuente que el texto toma para hablar de la justicia, el *Timeo*: «La intención de Platón en el *Timeo* es mostrar que la república toma forma a instancia de la justicia natural, un tipo de justicia natural que designamos como 'disposición de una parte del universo'»[17] Se trata de justicia natural por cuanto afecta sólo al cuerpo y no al intelecto[18], de tal forma que no sirve para el ordenamiento de la ciudad. El defecto de la filosofía que impide incluir las ciencias morales se hace entonces evidente y aparece reflejado en la definición a través de la causa formal: «La filosofía es la asimilación de las

[15] Anon., *Accessus*, 182.27-32 (ed. Lafleur).

[16] Ibíd., 183.54 (ed. Lafleur).

[17] Ibíd., 232.835-837 (ed. Lafleur).

[18] El propio *Accessus* afirma, en 182.43-44 (ed. Lafleur) que «el principio del ente que es la operación es, ciertamente, la voluntad conciliada a la razón, sobre la cual trata la [ciencia] activa o moral».

obras del Creador mediante las capacidades de la humanidad»[19] La limitación del hombre, reflejada en la filosofía, conlleva la imposibilidad de que mediante esta ciencia se pueda conocer el orden correcto de la ciudad, pues la virtud afecta al alma intelectual. El resultado es un esquema que prepara la inclusión de la política, pero que no resulta suficiente como para absorberla.

3. HACIA UNA AMPLIACIÓN DEL MARCO TEÓRICO

Compuesta en torno a 1245[20], la también anónima *Philosophica disciplina* representa un paso importante en la creación del marco teórico de la filosofía política. Aunque en sus referencias aparecen aún las traducciones más antiguas de la ética de Aristóteles, su redacción se inscribe en un periodo de reivindicación de la libertad intelectual por parte de los maestros de artes. Sin embargo, la dependencia del *Accessus* es importante y sus pretensiones se retraen de forma considerable con respecto a la *Diuisio scientiarum*. Su característica más destacada es la ampliación del marco general de la filosofía, en la que empiezan a incluirse las posiciones de multitud de autores, entre ellos los comentaristas árabes prohIbídos por determinados edictos. Es así que la *Philosophica disciplina* recoge un total de siete definiciones que incluyen elementos mucho más cercanos a la ética y a la política[21]: el conocimiento del hombre de sí mismo; el conocimiento de las cosas divinas y humanas; la comprensión de las verdades que son y se pueden o no observar; el estudio de las cosas divinas y humanas con la finalidad de vivir bien; la asimilación del Creador por el hombre en la medida de sus posibilidades; el orden que conviene al alma; y la cura, estudio y solicitud de la muerte.

La adhesión de nuevas definiciones resulta clave para la comprensión del problema de la inclusión o no de la política. En la definición tercera, relativa al conocimiento de las verdades que son y que se pueden o no observar, destaca su fuente, Guillermo de Conches, quien abordando el comentario a la *Consolación* de Boecio había explicado la dificultad de la filosofía para incluir

---

[19] Ibíd., 181.21-22. Las fuentes centrales de esta afirmación son Isaac, *De definicionibus*, p. 303, l. 4-5 (ed. Muckle) y Gundissalinus, *De diuisione philosophiae*, p. 7, l. 13-14 (ed. Baur).

[20] Cf. Lafleur 1988, 129. La datación de Lafleur se basa en el hecho de que la *Philosophica disciplina* utiliza la *Ethica noua* y no los *Liber ethicorum* de Roberto Grosseteste. Dada que la traducción de Grosseteste se sitúa entre los años 1246-1247 y que la *Philosophica disciplina* depende en gran medida del *Accessus philosophorum*, su fecha de composición debe ser posterior al primero y anterior a los *Liber ethicorum*.

[21] Anon, *Philosophica disciplina*, 258.18-259.48 (ed. Lafleur).

cualquier forma de ética: «La filosofía es, en consecuencia, una extensión ambigua de la discreción, por cuanto puede verse su pobreza cuando aborda [sujetos] pobres, como sobre las instituciones de las costumbres en la ética, sobre la dispensación de la familia en la económica [o] sobre el gobierno de la política en la república»[22] Esta debilidad tiene su origen en el discurso inacabado que ofrece, por cuanto no dispone de una fundamentación sólida del conocimiento de las causas. Una cuestión que revierte sobre la definición de Isidoro utilizada tanto por *Accessus* como por la *Philosophica disciplina y* según la cual se trata de un conocimiento que viene limitado por la propia naturaleza humana. No obstante, este defecto sirve al texto para, recuperando una definición del *Liber de quinque essentibus* de al-Kindi –citado erróneamente como de al-Farabí–, hacer convenir a la filosofía el orden del alma, refiriendo ésta a la intelectual. Con ello la filosofía mantiene su debilidad, pero a la vez advierte de su importancia ética por la utilidad que tiene para dar solución a los defectos del hombre.

La *Philosophica disciplina* incorpora también un elemento de más valor aún, la ruptura de la identidad de la filosofía con las artes liberales y mecánicas: «De otro lado, la ciencia humana es la que se ha demostrado ha traído su razón, y ésta se divide en tres especies: en filosofía, en mecánica y en mágica»[23] Se trata de una idea que se encuentra ya en el *De diuisione philosophiae* de Gundisalino y que procede la división básica del conocimiento en divino, del que se ocupa la teología, y humano, que corresponde a la filosofía[24]. Sin embargo, la construcción posterior de las divisiones de la filosofía, que parte de la diferencia básica entre especulativa y práctica, remite ya a Aristóteles y a los autores árabes: de los *Auicenna cantica* de Averroes extrae la distinción fundamental entre ciencias teóricas y prácticas; de los *Tópicos* de Aristóteles la inclusión de la lógica –no contemplada en el *Accessus*– en la práctica; y de la *Metafísica*, elemento innovador, que los modos esenciales de la filosofía son el natural, el matemático y el divino. El límite de la *Philosophica disciplina* se hace evidente cuando, pese a incluir estas divisiones de Aristóteles, detiene la *Metafísica* en los modos esenciales y no menciona más que otro, el accidental,

---

[22] Guillelmus de Conchis, *Glossae super Boethium*, *In Consolationem*, I, 1, p. 23, l. 143-145 (de. Nauta).

[23] Anon., *Philosophica disciplina*, 259.54-56 (ed. Lafleur).

[24] Esta división resulta clave para la creación del marco teórico. Vid. Piché, D., *o. c.,* pp. 205-208 para una visión histórica de la época sobre la división entre natural y sobrenatural aplicada en relación a Aristóteles.

sin recurrir, como sí hará Arnaul de Provence, a la división de este último y en la que se incluye la ética.

4. LA INCORPORACIÓN DE LA POLÍTICA EN LAS INTRODUCCIONES

La incorporación definitiva de la política en las introducciones se lleva cabo con la Diuisio scientiarum de un Arnaul de Provence que reconstruye por completo el marco teórico de la filosofía. Compuesto en torno a 1250[25], el texto modifica el comienzo habitual de las introducciones anteriores para empezar definiendo la estructura de la realidad, construida ésta en base al *Liber de causis.* El alma intelectual, nacida al estilo aristotélico *tamquam tabula nuda,* es encuadrada en esta estructura y dotada de dos potencias[26]: la especulativa, que da lugar a las ciencias; y la práctica, que hace lo respectivo con las virtudes. El deseo de la filosofía no es ya por tanto algo simplemente natural, sino que responde a una problemática efectiva del hombre: la posesión de cuerpo impide la intuición directa del Creador, pues «como el aire oscurecido impide la visión entre el ojo y el color, así el cuerpo que se interpone prohibe que el intelecto se eleve en el Primero»[27]. La imperfección de la filosofía explicada por Guillermo de Conches se convierte entonces en la forma que tiene el hombre de despertar la virtud que le conduce hacia el conocimiento superior, en el cual es necesario incorporar la teología. Es de este modo que, a diferencia de sus predecesoras, esta introducción parte de cuatro definiciones nominales de Séneca: «Como escribió Séneca en su libro *Segunda Epístola,* son cuatro las [definiciones] que a partir del nombre se dan, entre las cuales la primera es ésta: La filosofía es el amor a la sabiduría, dicha así a partir de philos, que es 'amor', y sophia, 'sabiduría'. La segunda es: La filosofía es amor a la recta razón. La tercera es: La filosofía es el estudio de la virtud. La cuarta es: La filosofía es el estudio que corrige la mente»[28].

---

[25] Lafleur, C., *o. c.,* pp. 127-128.

[26] Arnulfi Prouincialis, *Diuisio scientiarum*, 300.43-301.58 (ed. Lafleur).

[27] Ibíd., 300.61-63 (ed. Lafleur).

[28] Ibíd., 306.120-307.3 (ed. Lafleur). La citación corresponde a la carta 89 de las *Epistulae morales ad Lucilium* de Séneca. Las definiciones son tomadas de un modo muy amplio por el autor de la *Diuisio scientiarum*. En 311.149-151 (ed. Lafleur), Arnaul de Provence refiere a la diferencia de la filosofía con la sabiduría, que toma de esta misma carta (89, 4).

Esta nueva idea del significado de la filosofía se refleja en su división. Aunque Arnaul de Provence anuncia dos clases, en realidad recoge tres. Una es la concepción heredada del *Accessus* y de la *Philosophica disciplina,* por la cual la filosofía es mecánica o liberal. Otra es la imagen que se deriva del libro VI de la *Metafísica,* por la cual la filosofía aborda accidentalmente las cuestiones humanas que se concretan en los discursos, las virtudes y los vicios. No obstante, la más importante de las divisiones es la que Arnaul de Provence presenta en primer lugar, y que de hecho utiliza para componer su obra. Se trata, según él, de la comúnmente aceptada en la época y a la que añade elementos de Avicena: «De un lado, [la filosofía] se divide comúnmente en especulativa y práctica. No obstante, dice Avicena al comienzo de su libro que toda ciencia puede así dividirse y que el intelecto práctico puede llamarse especulativo, y viceversa, porque el intelecto especulativo especula acerca de las causas de la verdad y en ese momento opera por medio del silogismo; de igual forma, el intelecto práctico, también denominado operativo, no especula menos sobre las causas del bien. De ahí que en cierto modo toda ciencia puede llamarse especulativa y práctica, bien que antonomásticamente a un tipo se le denomina especulativo y a otro práctico: práctico, el que enseña a actuar por medio de las virtudes y huir de los vicios; especulativo, el que consiste en especular sobre las causas de la verdad»[29].

El objetivo de la filosofía práctica, que la *Diuisio scientiarum* recoge ya bajo la denominación de «moral», parte de nociones extraídas de las introducciones anteriores: «La [filosofía] moral, en cambio, por cuanto aborda las cosas que provienen de la voluntad conciliada con la razón y que las cosas que consisten en el orden del bien vivir, se divide según los modos del bien vivir y la conducta. Sin embargo, existen tres modos de bien vivir y de conducta. Uno es con los súbditos, el ejército y la ciudad, que consiste en el régimen del pueblo, de la región o de la ciudad, y sobre aquello trata una parte de la moral que se denomina 'política', dicha a partir de *polis*, pluralidad, e *ycos,* ciencia, como si de una ciencia del régimen de lo plural se tratase»[30] De esta manera se crea una noción de política que la incluye en la especulación desarrollada por el intelecto práctico que busca el bien de la comunidad. La etimología que describe

[29] Ibíd., 314.190-315.198 (ed. Lafleur).

[30] Ibíd., 333.506-334.512 (ed. Lafleur).

Arnaul de Provence[31] le permite concebir la política en un sentido amplio: se trata de la ciencia que estudia, con fines al bien, el régimen que debe adoptar toda comunidad a excepción de la familia, de la que se ocupa la económica, y, por supuesto, del propio individuo, del que se ocupa la monástica.

La fuente principal que la *Diuisio scientiarum* establece para el estudio de la política corresponde al *Comentario a la Ética a Nicómaco* de Estrato, del cual extrae los cuatro principios que debe intentar cumplir cualquier responsable de la comunidad[32]: castigar a los malvados y a transgresores de la ley; recompensar a los buenos y a quienes cuidan de la ley; buscar la sanidad en la ciudad, procurando que los súbditos tengan acceso a la medicina; y hacer que el pueblo se ejercite en el bien y en las buenas obras. Asimismo, y según se extrae de este autor, este orden corresponde al político, pero en tanto que la filosofía moral incluye también las partes económica y monástica, es necesario abordar el orden de la ciudad desde la existencia tanto de los individuos como de las familias, procurando a cada uno de estos niveles lo que le corresponde: en el caso del hombre, huir del mal, ejercitar el bien y predicar con el ejemplo; en el de la familia, darle lo que necesita para su supervivencia, instruirla en las doctrinas y alejarla de los delitos. Se trata, por tanto, de un orden político que no afecta tan sólo a la perspectiva del gobierno de la ciudad, sino también a los elementos sobre los cuales se construye la convivencia, sin los cuales resulta imposible el correcto desarrollo de la comunidad.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

La inclusión de la política en el conjunto de disciplinas que pueden ser abordadas por el filósofo reposa, en el caso de las introducciones de primera mitad del siglo XIII, sobre la constitución de un nuevo marco teórico. Este marco es posible desde la atribución a la filosofía no sólo de una vertiente práctica, sino de su capacidad para juzgar correctamente sobre las virtudes y, en consecuencia, de un discurso sobre la relación entre el intelecto, el bien y sus aplicaciones. Es por este motivo que, aunque las primeras introducciones destacan el valor ético de la filosofía, no son capaces de incluir en ella la política, pues siguen conservando la imposibilidad de esta ciencia para ordenar el ser humano en relación a la comunidad según los cánones éticos de la época.

---

[31] La etimología de «política» es, según Lafleur, C., *o. c.,* p. 333, común en los tratados de la época.

[32] Arnulfi Prouincialis, *Diuisio scientiarum*, 335.523-532 (ed. Lafleur).

La inclusión de la política viene dada, por tanto, desde una transformación del contexto intelectual reflejada en una demarcación y consolidación de la filosofía, así como una mejora en el estado de las fuentes y la aparición de la posibilidad de utilizarlas.

EL *LIBRE DE LES BÈSTIES* DE LLULL Y EL COMPORTAMIENTO POLÍTICO

Julia Butiñá
Universidad Nacional de Educación a Distancia

La obra que Llull escribe para regir el comportamiento de la vida laica, es decir ordenar la vida social, es el *Libre de meravelles*, conocido como el *Félix*; así como en el *Libre d'Evast e Blaquerna,* o el *Blanquerna*, atiende a toda la gama de la vida religiosa. Es sabido que Llull se avanzó en su pensamiento a muchos logros que luego han ido adviniendo con el tiempo; situado en una cúspide medieval, vio terrenos que no llegó a pisar. Ello determina que presente una peculiar relación respecto al Humanismo, el movimiento que engrana la Edad Media con la Moderna.[1]

Es sabido también que Llull no logra superar el escolasticismo, al igual que no se incluye en el movimiento literario surgido de la recuperación de la tradición clasicista; luego no es un humanista. Pero presenta facetas de medioevo y de humanismo; siendo no sólo próximo a tendencias que introducen los humanistas, sino que acusa algunos problemas espirituales y sociopolíticos propios de los renacentistas.[2]

Nos centraremos en el *Libre de les bèsties*[3], teniendo en cuenta el contexto de la obra en la que se inserta, el *Libre de meravelles*, obra enciclopédica que resalta en interés si tenemos presente que el fenómeno político, a partir de la Edad Media, se ve afectado por el proceso de secularización[4] y que Llull

---

[1] Este trabajo, enfocado desde la Filología, afecta al curso de la tradición hacia la modernidad en general; si bien no incide en el pensamiento político, sino que preferentemente aporta notas relativas al comportamiento.

[2] Puede verse *Detrás de los orígenes del Humanismo: Ramón Llull,* Madrid, UNED, 2006, pp. 144-167; con este estudio cierro una trilogía sobre esos orígenes en las letras catalanas. Está virtualizado: <http://www.uned.es/031282/web_despensa/despensa_julia.htm>.

[3] Es el libro 7 del *Félix* y se ha supuesto generalmente compuesto en fecha anterior al resto de la obra, que se data hacia 1289 (cfr. Batllori, M., *Ramon Llull i el lul·lisme, Obra completa*, II, Valencia, Tres i Quatre, 1993, pp. 166-168).

[4] «come crescente autonomia della sfera mondana», Mertens, D., *Il pensiero politico medievale*, Milán, Il Mulino, 1996, p. 131.

concentra ahí esta orientación[5]; de modo que toda ella consiste en un caminar el protagonista, Félix[6], por el mundo. Así pues, maravillado o sorprendido, descubre sus múltiples facetas, en las que se incluyen aspectos de valor político, especialmente en este libro sobre los animales, que son un modelo naturalista de conducta para el hombre.

Cabe observar de antemano que ese paseo –o mejor aún viaje vital– no se entiende, como en la mentalidad estrictamente medievalizante, como una prueba, sino como un encargo o bien un aprendizaje; y también que, de ahí a la idea de oportunidad para crecer en virtud[7], que veremos ya en los primeros humanistas[8], no hay más que un paso. Algo parecido ocurre en cuanto a lo político, pues aunque la novedad de Llull no está en anunciar un cambio organizativo respecto al sistema feudal, presenta un incipiente separarse de lo medieval, como veremos en su ejemplarizar con los animales, pues no responde al viejo canon establecido.[9]

Ahora bien, al igual que el autor del *De monarchia*, no concibió otra fórmula que la monárquica, y el *Libre de les bèsties* se integra hasta tal punto en las coordenadas feudales que se ha llegado a indicar que podía estarlas defendiendo o al menos proponiendo mejorarlas[10]; pero para Llull este ámbito práctico es secundario, dada su acaparación por el hecho religioso, y,

---

[5] También se da en obras como la *Doctrina pueril*, pero no son tan significativas para nuestro objetivo.

[6] Nombre del Grupo de Investigación que coordino en la UNED desde 2006 y estudia las obras de Llull.

[7] La idea reticente de multiplicar la virtud es característica de Llull; en el libro 8, que desarrolla a menudo el 7, le dedica el capítulo XLVII *De guanyar e de perdre*; entre otros, véanse también los ejemplos del LI. Cabe anotar que es un estímulo próximo al emprender y negociar, hechos propios de tiempos modernos.

[8] Es característica de esta actitud la novela caballeresca del *Curial*. Puede verse *La primera novela caballeresca: El "Curial e Güelfa"* (2004) en http://www.liceus.com/cgi-bin/aco/lit/04/0100.asp (también, *Tras los orígenes del Humanismo: el "Curial e Güelfa",* en la dirección de Internet indicada en la nota 2).

[9] El conjunto tan original del *Libre de meravelles* no se identifica con la literatura ejemplar ni bestiarios ni enciclopedias. Tampoco recurre al *Physiologus* o a la tradición isópica, y las fuentes más conocidas del libro 7 -el *Roman de Renard* y las orientales- proporcionan ejemplos que no informan la obra, a pesar de que coincidan en rasgos -tanto Renart como Calila son listos ante los peligros-. Véase Ysern, J. A., "*Exempla* i estructures exemplars en el primer llibre del *Fèlix*", *Studia Lulliana,* 39/95 (1999), pp. 25-54.

[10] Así, A. Llinarés en el prólogo a la edición de "El Garbell" 17, Barcelona, ed. 62, 1985, p. 31.

consiguientemente, el moral. Si bien, a raíz de nuestra propuesta de nuevas fuentes, daremos nuevas explicaciones sobre este aspecto.

En relación con la literatura catalana, podría parecer preferible tratar de Eiximenis, cuya ideología anuncia posturas favorables a la burguesía[11]; pero desde la animalística se aprecia que los ejemplos del franciscano muestran al hombre como un ser social, mientras que los lulianos indiscutiblemente revelan un ser político[12].

La viva imaginación de Llull hace que nos interese por las novedades que ofrece; por ello, vamos a aproximarnos al *Libre de les bèsties* desde los avances y también desde las aparentes inadecuaciones, tanto para con el contexto de su tiempo como con el textual[13]. Enfocaremos algunos puntos relativos a la audiencia, al vicio–virtud, a los personajes, y, finalmente, sobre un episodio de gran interés actual.

La audiencia, que podría explicar la intencionalidad de la obra, se presenta como una incógnita, aun cuando al final alega el autor que Félix se la lleva a un rey para que vea cómo debe gobernar. He planteado recientemente que la obra fuera dirigida a la secta de los apostólicos[14], quienes aparecen al principio de la misma pero desaparecen sin explicación alguna, para reaparecer poco después en el capítulo XIII del siguiente libro, donde son rechazados; la razón es que aquí se trata del placer de ver[15], y se dice que, si es agradable ver las cosas corporales bellas, más lo es ver las espirituales: de donde se desprende la censura a la hipocresía de aquellos hombres, que no son lo que figuran ni se comportan de acuerdo con lo que significan y representan: los apóstoles. Es más, el supuesto de concebirlo

---

[11] Dos profesores de Universidades de Madrid, desde la Historia medieval y la Filosofía, respectivamente, J. L. Martín, de la UNED, y A. Uña (UCM), han apoyado esta visión. Batllori también la considera una nota humanista (*Records personals i últims escrits, Obra completa* XIX, Valencia, Tres i Quatre, 1995, p. 244). Recientemente ha suscrito su modernidad X. Renedo, «Albert Hauf, lector i editor de Eiximenis», en *Tot lliga. Petit homenatge a un gran mestre: Albert Hauf,* Universidad de Valencia 2008, p. 1.

[12] Véase Martín Pasqual, L., *La tradició animalística en la literatura catalana medieval i els seus antecedents*, Universidad de Alicante 1994, p. 639 ss. (Tesis doctoral; trata de Llull en las pp. 541-631).

[13] Esta obra ha sido objeto de muy diferentes interpretaciones, pero generalmente se ha concebido como un cuerpo extraño dentro de la obra (Badia, L., *Ramon Llull*, Barcelona, Empúries, 1988, p. 138).

[14] «Sobre el escandaloso *Llibre de les bèsties* de Ramón Llull y su audiencia», en *Homenaje a José Luis Martín. Espacio, tiempo y forma*, 17 (2005), pp. 77-94. Puede consultarse en:
<http://62.204.194.45:8080/fedora/get/bibliuned:revistaETF/demo:Collection/view/>

[15] Merece destacarse esta postura positiva (placer de entender, libro 8, cap. XIII, etc.), frente a las negativistas de épocas anteriores.

como reprimenda hacia aquellos frailes seculares presenta coherencia al extenderlo a todo el libro, el cual premia la lealtad a la vez que es modélico en cuanto a activismo, puesto que de ambas cualidades se hallaban muy necesitados aquellos quietistas y disidentes de Roma; además, se les podría estar induciendo a una representación auténticamente apostólica, ya que esta obra insiste tanto a través de este "sermón" (véase la nota 32), como en saber ser buen representante.

Ahora bien, a pesar de que se fijara una audiencia concreta que diera una razón de ser del libro en sí y en su coordenada temporal, seguiría sin explicarse el *Libre de les bèsties* desde su ubicación en el contexto de la obra, pues prima la pregunta: ¿qué aprendía el lector laico al que va dirigido todo el *Libre de meravelles*?

Esta pregunta nos lleva a la observación del punto siguiente acerca de los vicios y virtudes, pues desde esta panorámica, en un apólogo de eminente utilidad moral, hay que preguntarse en primer lugar a cuáles está aludiendo. Los vicios que se atacan son los tradicionales y el capítulo en que mejor aparece reflejada esta crítica, ejemplificada con el reino de los hombres, es el V, donde los animales son drásticos en su juicio adverso al mal gobierno humano[16]. Pero si los vicios parecen quedar claramente dibujados (giran alrededor de la corrupción y abusos de funcionarios, etc., fustigando sobre todo la ambición mal encauzada, ya que todo el libro se centra en los círculos de poder), no es así con las virtudes; ante las que hay que cuestionar cuáles enseña aquí Llull. Pues la fidelidad es insuficiente desde una perspectiva social, por no poderse fundar el filósofo en recomendar ser fiel a un rey desalmado.[17]

Llull expone por lo general su pensamiento filosófico desde el encuadre de vicio–virtud y su exacto sistema de contrarios, visión a la que tampoco responden bien los valores expuestos aquí. ¿No se tratará, pues, de una cualidad que no se incluía en aquel sistema, de un modo parecido a lo

[16] Los embajadores del León -la Pantera y el Leopardo- menospreciaron a todos los hombres de la tierra y a su rey. El reino humano está corrompido de modo no natural; no es como el de los animales que cuando devoran al hijo del Buey son consecuentes con la naturaleza por tratarse de seres carnívoros, por lo que en el capítulo I -recogido en este trabajo en la nota final- la animalofagia se narra con comicidad. La principal distorsión del reino animal quizás sea la del abuso del León hacia Doña Leoparda, reforzada por el injusto asesinato del vencedor del juicio de Dios; con todo, su conducta es acorde con su naturaleza fiera y potente.

[17] Cabe observar marginalmente que Llull se plantea la subversión, la racionaliza y la excluye; así, en el capítulo XXXII del libro 8, al ir distinguiendo entre virtud y vicio (*De paciència e d'ira*), da el motivo de no matar al mal gobernante, a causa de la gradación de las virtudes y su semejanza con Dios.

que le ocurría a Aristóteles cuando se hallaba ante una virtud sin nombre, pero comprendía que existía y se requería el concepto?[18] Pues de hecho sucede así: Llull presenta unos valores, cuya moral no se atiene al rasero tradicional –aunque incluye otras tradiciones– y que tampoco cuadran como virtudes.

Por otro lado, no aparecen propiamente las virtudes típicamente cristianas –que luego desglosa el libro 8, *De l'home*, tanto las teologales como las cardinales–, ni las relacionadas con la caridad, sino que todo va encaminado a la buena organización políticosocial: el triunfador es el más listo y avispado –he ahí, Na Renart–; pero vence definitivamente el ser leal y el buen sentido, de lo que es prototipo el Elefante.

Así las cosas, observamos que este paradigma sí que puede relacionarse con virtudes que, derivadas del ingenio aplicado a la convivencia –como hacen ejemplarmente estos animales–, se han ido adquiriendo en la historia de la humanidad o se han desprendido con el paso del tiempo. Es decir, si no tienen explicación mirando de Llull para atrás, sí la tienen en la dirección del porvenir. Pues estas cualidades se adecuan al desarrollo de la concepción política en la modernidad[19], ya que no sólo los humanistas en sus cancillerías manifiestan unos planteamientos sociales y políticos que emparentan con los allí ejemplarizados (hábiles en argucias, negocios…), sino que son valores que van a eclosionar en la nueva mentalidad en pensadores humanistas y renacentistas, así como aplicaron a conciencia los cardenales del Renacimiento[20]. Hasta llegar a hacerse paradigmáticos del pensamiento de Maquiavelo.[21]

---

[18] Así, por ejemplo, ocurre repetidamente en el capítulo IV del libro 4 de la *Ética Nicomáquea.*

[19] De un modo coherente con lo que venimos diciendo, en los últimos capítulos del libro 8, relativos al gobierno, se censuran las actividades poco rentables o se recomienda la desconfianza para prevenirse del malvado (caps. LXVII y los dos siguientes, *De regiment* y *D'elecció*, capitales para este libro 7, como veremos).

[20] Por ello, conviene quizás relacionar menos a esta obra con vicios como el nicolaísmo (Llinarés, *o. c.,* p. 26; aunque la simonía aparezca en un ejemplo del libro 8, cap. LXIX), como con cualidades que, por ejemplo, como lo pragmático, han tenido su proyección en ámbitos de espiritualidad o actividad religiosa aplicadas, entre otros campos, hacia la educación; pues fueron asumidas por humanistas como San Ignacio de Loyola, e incluso son representativas del comportamiento jesuítico hasta la actualidad.

[21] No vamos a hacer aquí un seguimiento ni análisis pormenorizado; baste aludir a algunos puntos fundamentales de *El príncipe* (1513) que se cumplen en esta obra luliana, como la convicción de que el mundo es de los fuertes, o de que el príncipe ha de ser más temido que amado, y la recomendación de que el gobernante ha de ser a la vez león y zorra (véanse

El comportamiento político, que no era ajeno ni excluía al mundo eclesiástico, se manifiesta en este libro de alta política en sus personajes, quienes revelan la tramoya de sus intrigas a través de una compleja trama de intereses y por medio de las reflexiones de su intimidad. Con un papel de peso en el texto, aun no tratándose de una obra de intencionalidad literaria, son elementos que nos llevan a establecer un enlace posterior en el tiempo; puesto que convendría citar a Turmeda, quien también cuenta con un libro crítico de animalística: la *Disputa de l'ase* (1417–18)[22]. Este autor, cuya fe no se puede saber si era cristiana o mahometana, o quizás no tenía ninguna, está en la diáspora de Llull; pero el asno y el autor en su obra presentan asimismo la nota de ser altamente políticos. Y en parte gracias a este factor los personajes devienen libres, lo cual es pieza capital en la narrativa moderna. Y a la vez es otro síntoma de adelanto en nuestra obra.

Pasaremos por último a un punto de interés actual, que constituye un episodio de relieve y es nada menos el que abre el *Libre de les bèsties*: la elección del rey[23]; este primer capítulo es eminentemente crítico, rico en matices de cariz político e impregnado de humor. No procede del influjo del *Calila* ni tiene fuentes adjudicadas[24]; sin embargo, vamos a presentar dos: una, que me parece indudable; y otra sólo a modo de precedente.

---

principalmente los capítulos 15-18). Otra muestra concomitante se halla en las temáticas concretas, como el materialismo de advertir que «los hombres olvidan más pronto la muerte de un padre que la pérdida de su patrimonio» (*El príncipe*, Madrid, Austral, 1973[13], p. 83), que aparece en varios ejemplos del libro 8 del *Libre de meravelles*; y, sin pretender contactos, valga añadir una curiosa similitud formal, ya que también en el tratado humanista los conceptos se enfilan en serie abierta, como anillos de una cadena.

[22] Cabe recordar que es adaptación de un apólogo árabe de la enciclopedia filosófico-política de los Hermanos de la Pureza, del siglo X (Riquer, M. de, *Història de la Literatura Catalana* II, Barcelona, Ariel, 1964, p. 294). En relación con este punto, agradezco al profesor Josep Puig Montada el haberme facilitado la consulta de su trabajo inédito «Ramon Llull and the islamic culture of the Mediterranean».

[23] Llinarés (*o. c.,* p. 26) observa que la monarquía electa no es algo ajeno a la tradición política medieval, pues la elección dio, por ejemplo, paso a la dinastía de los Capetos, en el siglo X; pero nuestro libro es más cercano a hechos como el Compromiso de Caspe que, aunque algo más de un siglo posterior (1412), se hallaría en la onda de hacer natural o lógico este primer capítulo. Ahora bien, con todo, no se trata del mismo caso, pues en Llull se eligen democrática y libremente, sin mediar interrupción de línea dinástica.

[24] Tassadit Yacine hace una interesante referencia a las leyendas de Cabilia, a causa del modo de elección del reino animal, puesto que, como en Llull, es allí elegido por votación («Lire les fables kabyles dans le prolongement de Raymond Lulle», en *Ramon Llull and Islam, the Beginning of Dialogue*, «Quaderns de la Mediterrània» 9, Barcelona, Icaria, 2008, p. 305). Pero

La primera, el *Libro de los Jueces* (9, 1–15)[25] trata del trágico reinado de Abimélek, comenzando por la elección real; se ilustra con un apólogo que expone cómo se elige como rey de los árboles a la zarza, tras una elección movida por intereses, tras haberse inducido a votar a la estirpe más ventajosa[26]. Esta fuente reafirma el interés de Llull hacia el proceso de la elección y su recta intención, como ratifican las primeras palabras de Na Renart[27]. Además, permite dividir la obra en dos unidades, pues Llull no sigue el argumento bíblico –contrario al rey electo, que muere violentamente–, sino que traza un segundo bloque; en éste suscribe su direccionalidad hacia la fidelidad. Frente a las fuentes conocidas de la obra, iría más allá de ser un apoyo argumental, pues asienta con firmeza la primera intención luliana y se atiene al comportamiento consiguiente.

La otra fuente son las cartas a Lucilio, pues si la epístola 85, sobre el dominio de las pasiones, roza algunos puntos, en la 90 además de ilustrarse la política por medio de la animalística, vemos la sumisión natural al fuerte

---

habiendo consultado su estudio *Chacal ou la ruse des dominés* (ed. La Découverte, París 2001), no excluyo pero tampoco desprendo que hayan constituido una fuente luliana; sin embargo, estas fábulas cabileñas presentan parecidos con el *Roman de Renard*.

[25] La sugerencia de los versículos 8-15 procede de Mª Ángeles Navarro, Dra. en Teología Dogmática. He tardado años en aplicarla, hasta que he captado que estaban implicados los versículos anteriores (1-7), que narran cómo Abimélek amañó previamente la elección, asesinando a sus rivales; de ahí, las trágicas consecuencias por haber elegido a un mal rey, no sólo peligroso –como ocurre con la zarza del apólogo bíblico- sino que causará la destrucción del pueblo de Siquem. Hechos que sí afectan al pasaje luliano.

[26] Después de describirse el trasfondo de la elección sesgada y viciosa, Jotam, en papel profético, pronuncia este apólogo: «Los árboles iban a elegir un rey sobre ellos y dijeron al olivo: '¡Reina sobre nosotros!'. Pero el olivo les respondió: '¿He de renunciar a mi aceite con el cual son honrados Dios y los hombres, para ir a mecerme por encima de los árboles?'. Luego dijeron los árboles a la higuera: '¡Ven tú, y reina sobre nosotros!'. Pero la higuera les respondió: '¿He de renunciar a mi dulzura y a mi buen fruto, para ir a mecerme por encima de los árboles?'. Luego dijeron los árboles a la vid: '¡Ven tú, y reina sobre nosotros!'. Pero la vid les respondió: '¿He de renunciar a mi vino nuevo que alegra a Dios y a los hombres, para ir a mecerme por encima de los árboles?'. Entonces todos los árboles dijeron a la zarza: '¡Ven tú, y reina sobre nosotros!'. Pero la zarza respondió a los árboles: 'Si en verdad me ungís como rey sobre vosotros, venid y refugiaos a mi sombra. Y si no, ¡salga fuego de la zarza y devore los cedros del Líbano!», *Jc* 9, 8-15. Llull aprovecha sólo el inicio, alejándose del desarrollo, pues los animales de su obra eligen, según la naturaleza, al más fuerte.

[27] Señaladas en cursivas en la última nota de este trabajo donde incluyo el primer capítulo, según la traducción que di en 2004 para IVITRA (www.ivitra.ua.es, página actualmente en reestructuración).

–clave en el libro de Llull–; según Séneca, los primeros hombres seguían la naturaleza sin corrupción y elegían como el más grande al más virtuoso, como ocurre con el elefante, que hace de guía al rebaño.

Episodio relevante, por tanto, el de la elección, y extremadamente original, que aclara el panorama de la obra, al resaltar con tanta fuerza el proceso mismo de legitimación de la autoridad; es decir, al asentar la importancia del asunto de la elección–entronización[28]. Proceso cuya importancia se ha ido incrementando con el tiempo y del que nos deja ver los entresijos y los trapichondeos, cosas vigentes en todas las épocas pero que hoy se han desarrollado al extremo. No habría que verlo, claro está, como un precursor del sistema electoral, pero sí evidentemente hay que subrayar que lo realce tanto en una época en que predominaba la línea hereditaria.[29]

Sigue el segundo bloque de interés, el gobierno, que se funda en aquella rectitud de las elecciones. Ambos temas van ligados en dos capítulos a finales del libro 8 (nota 19); puesto que, una vez que se ha elegido correctamente, hay que exigir fidelidad, o sea que sólo resta saber superar los escollos para salir a flote en el empeño. Y en este trance, en lugar prioritario por su novedad, se hallan cualidades como la sagacidad y el pragmatismo, que preludian el talante de Maquiavelo enseñando a gobernar.[30]

Así como el *Libre d'amic e Amat* es una obra mística escrita por un filósofo, el *Libre de les bèsties* se debe a un filósofo con preocupaciones sociales y morales. Hasta ahora se encuadraba a Llull, desde el punto de vista moralista, sobre todo como expositor original de la doctrina, pero progresivamente se ha

---

[28] A finales del libro 8 aparece 10 veces en ejemplos (Bonillo, X., *Literatura al "Libre de meravelles"*, Barcelona, UOC, 2008, pp. 126-127). Hecho clave, pues, si decimos que se está asentando la fidelidad.

[29] «Un dels motius de la grandesa de Llull és d'encertar amb les línies de futur, ja que fou un filòsof racionalista estant convençut de les seves visions; abastava, no sols l'alta mística -al *Libre d'amic e Amat*- ans la sagacitat més laica i avançada al *Libre de les bèsties,* o –com hem vist- defensava el diàleg tenint una absoluta seguretat en la seva creença», de mi conferencia *Ramon Llull. Història, pensament i llegenda* (Palma de Mallorca, octubre 2008), base de *Ramon Llull en el primer humanisme*, trabajo publicado 13, p. 90 en el monográfico sobre *Humanismo catalán* en eHumanista <www.ehumanista.ucsb.edu>.

[30] La posición característica del pensador italiano se desprende del percatarse de la maldad de los hombres, hecho del que Llull era asimismo muy consciente, si bien en unas obras lo manifiesta más claramente que en otras. Lo trato en «El *Liber de Ciuitate mundi* frente al *De pace fidei* de Nicolau de Cusa», pues ambas obras parten del aserto del mal comportamiento humano, *Lluc,* 867 (2009), pp. 33–36.

ido acentuando el peso hacia la faceta didáctico–moral (recientemente desde los estudios del *Libre del gentil e los tres savis*[31]), en la que se ubica nuestra propuesta. Hemos apuntado antes además un aspecto colateral, pues quizás tuviera inquietudes en cuanto a rasgos del buen proceder humano pendientes de aplicación por no amoldarse a la cuadrícula tradicional; a ello nos induce el advertir que, siendo una obra doctrinal pero con miras universalistas, no se corresponde con las pautas de su tiempo y que la lección animalística cuesta contextualizarla en la misma obra. Ahora bien, su lección no es particularista en cuanto presenta connotaciones que se dan con posterioridad y corresponden a posiciones que asumirán pensadores y políticos humanistas, o mejor aún figuras de la modernidad.

Si Llull hubiera seguido por la vía de este apólogo, no tanto de prédica –como lo es este mismo *Libre de meravelles*, que se ha considerado como un sermonario–[32], sino alrededor de estos conceptos, que respondían preferentemente a su mundo mental aunque no encajaban con las ruedas de su Arte, hubiera sido un filósofo más moderno; pero posiblemente no hubiera sido el gran filósofo de la Edad Media cristiana.[33]

La praxis política, pues, parece que no pudo incluirla bajo ningún encuadre, dado que entonces no tenía lugar en los parámetros de la cristiandad. En resumen, aun cuando el *Libre de les bèsties* fuera dirigida a religiosos y con finalidad apostólica, es la única parte verdaderamente laica de la producción luliana; y es obra que excede al esquema religioso–moral al que supeditaba su Arte y su pensamiento. Pero su novedad no hay que buscarla en el plano ideológico, sino en el de los comportamientos: he aquí, en primer lugar, la elección del rey; y después, el gobierno, o saber actuar en el ámbito del poder. Plano en que presenta curiosos signos de avance hacia posturas más tardías, que desarrollan la astucia, la perspicacia y la diplomacia o bien priorizan lo utilitarista.

---

[31] Aspecto que atiende la espléndida edición bilingüe de 2007 (Madrid, BAC-UNED), a cargo de A. Gutiérrez, P. Pernil y M. Conde. Por mi parte, me interesé en esta orientación desde principios de los 90 en trabajos como «No busquem Llull entre els savis», *Revista de l'Alguer*, 6 (1995), pp. 215-228.

[32] Según Fernando Domínguez Reboiras, "predicación ilustrada"; véase «Una lectura del *Libre de meravelles* como ars praedicandi», *Caplletra*, 43 (2008), pp. 131-160.

[33] Algo similar podríamos decir de Dante si hubiera dado un paseo de la mano de Virgilio con otro propósito que el de hacer un juicio universal, tan próximo al de un Pantocrátor. Es decir, aunque preludian otros tiempos, los dos autores se mantienen en el medioevo.

Recomendaciones necesarias para unos destinatarios –apostólicos o seglares– que tenían que entender que iban al mundo como ovejas en medio de lobos, según la resonancia evangélica (Mt 10,16); tras la imagen animalística se recordaba la prudencia de las serpientes, poco presente en la homilética pero imprescindible puesto que los hombres buenos no son precavidos o avisados, y caen en peligros y trampas. Y consejo próximo al mal considerado escandaloso *Sermó* de Metge: "Siats de natura d'anguila en quant farets"; lo que establece una conexión más con la mentalidad de este humanista.

Este enfoque del *Libre de les bèsties* incide en verlo como un manual de *sagesse politique*[34] por encima de otras valoraciones, y permite insertar al libro en el contexto de la obra[35], sin extrañeza, con naturalidad. Manual escrito con ironía, como sátira, formas de humor muy serias, en las que el autor –es el título de un trabajo– llora cuando ríe.[36]

Enfoque que se avala desde el comienzo de la obra, pues en el idílico pasaje de la pastorcilla (libro 1, capítulo I), además de enseñarle los principios de la teodicea, pone en guardia a Félix ante el mundo cruel y malvado que se va a encontrar y que tanto le va a tener que maravillar. Ya que la maldad es la gran maravilla de la que le alerta su padre, pues las bondades se han perdido desde el tiempo de los apóstoles.[37]

---

[34] J. Rubió i Balaguer resalta este comentario tras concluir que no es una sátira antifeudal sino de la mala política de los reyes (*Obres de Jordi Rubió i Balaguer*, II, *Ramon Llull i el lul·lisme,* Barcelona, Publicaciones de la Abadía de Montserrat 1985, pp. 323 y 320 respectivamente).

[35] En esta línea también, Bonillo lo califica de "regiment de prínceps", *o. c.,* p. 17.

[36] Butiñá, J., «L'home que plora quan riu», en *Tot lliga*, *o. c.,* pp. 79-89.

[37]Apéndice: capítulo I. *De la elección del rey*

En una hermosa llanura, por donde discurría una bella corriente de agua, había muchos animales que querían elegir rey. Se acordó por mayoría que el León fuese rey; pero el Buey, que se oponía fuertemente a aquella elección, dijo estas palabras:

-Señores, a la nobleza de rey es adecuada la belleza de la persona, que sea grande, humilde y que no dañe a sus gentes. El León no es un animal grande ni es animal que se alimente de hierba, sino que come animales. El León tiene un habla y una voz que nos hace estremecer de miedo a todos cuando ruge. Por lo que, en mi opinión, deberíais elegir al Caballo como rey, pues el Caballo es animal grande, bello y humilde; el Caballo es animal ligero y no tiene aspecto orgulloso ni come carne.

Agradó mucho al Ciervo, al Corzo y al Carnero y a todos los animales herbívoros lo que decía el Buey, mas la Zorra se adelantó a hablar antes que nadie y dijo estas palabras:

-Señores –dijo la Zorra–, cuando Dios creó el mundo, no lo creó con la intención de que el hombre fuese amado y conocido por el hombre, sino que lo hizo para que Él fuese amado y conocido por el hombre; y de acuerdo con tal intención Dios quiso que el hombre fuese servido por los animales, de

modo que el hombre viva de carne y de hierbas. Y vosotros, señores, no debéis considerar la intención del buey, que no ama al león porque come carne, sino que debéis seguir la regla y ordenación que Dios ha dado y puesto en las criaturas.

Por la otra parte se pronunció el Buey, junto con sus compañeros, en contra de las palabras de la Zorra y dijo que por eso decía él que el Caballo fuese rey: porque el Caballo come hierba. Por lo cual, él y sus compañeros tenían sincera intención en la elección del rey; puesto que si tuvieran intención falsa, no dirían que el Caballo, que come la hierba que ellos comen, fuese rey. Y ellos no debían creer a la Zorra en cuanto a la elección del rey; ya que la Zorra quiere que sea rey el León porque ella vive de los restos que deja el León cuando ha devorado su presa y que no convienen a su nobleza.

Hubo tantas razones de una y otra parte que toda la corte se turbó y la elección fue interrumpida. Y el Oso, el Leopardo y la Pantera, que tenían esperanza de ser elegidos rey, dijeron que la corte se aplazase hasta que se determinase qué animal es más digno de serlo. La Zorra advirtió que el Oso y el Leopardo y la Pantera alargaban la elección, porque tenían la esperanza de ser reyes y dijo, en presencia de todos, estas palabras:

-En una catedral se hacían elecciones y en aquel capítulo había disensión acerca de la elección del obispo, puesto que unos canónigos querían que fuese obispo el sacristán de aquella iglesia, que era un letrado muy versado en letras y abundaba en virtudes. El arcediano creía que iba a ser elegido obispo y el chantre, otro tanto, y se oponían a la elección del sacristán y estaban de acuerdo en que fuese obispo un sencillo canónigo, que tenía buena presencia y no tenía grandes conocimientos. Aquel canónigo era flaco de espíritu y muy lujurioso, por lo que todo el capítulo se sorprendió mucho de lo que proponían el arcediano y el chantre. Un canónigo dijo entonces estas palabras: "Si el León es rey, y el Oso, la Pantera y el Leopardo discuten su elección, estarán siempre en contra del rey; y si el Caballo es rey, y el León hace alguna ofensa al rey, ¿cómo podrá vengarse el Caballo, que no es tan fuerte como el León?"

Cuando el Oso, la Pantera y el Leopardo hubieron oído el ejemplo que la Zorra había dicho, tuvieron mucho miedo del León y accedieron a su elección y consintieron en que el León fuese rey. Por la fuerza del Oso y de los otros animales carnívoros, a pesar de los que comen hierba, fue elegido como rey el León. Éste dio licencia a todas las bestias que vivían de carne para que comiesen y viviesen de las bestias que comen hierba.

Ocurrió un día que el rey estaba en parlamento y trataba del ordenamiento de su corte. Todo aquel día, hasta casi la noche, estuvieron parlamentando el rey y sus barones, sin comer ni beber. Cuando acabó su parlamento, el León y sus compañeros tuvieron hambre y preguntó al Lobo y a la Zorra qué podían comer; y ellos contestaron diciendo que era tarde para conseguir comida, pero que cerca de aquel lugar había una ternera, hija del Buey, y un pollino, hijo del Caballo, con los que podrían comer en abundancia. El León mandó ir a aquel sitio e hizo venir a la ternera y al pollino; y se los comieron. El Buey se indignó mucho por la muerte de su hijo e igualmente el Caballo; y juntos se fueron al hombre a fin de servirle y que les vengase del agravio que su señor había cometido contra ellos. Cuando el Buey y el Caballo se hubieron presentado al hombre para servirlo, el hombre cabalgó al Caballo e hizo arar al Buey.

Un día aconteció que el Caballo y el Buey se encontraron y cada uno preguntó al otro por su situación. El Caballo dijo que estaba muy cansado de servir a su señor, pues todo el día lo montaba y le hacía correr arriba y abajo, y estaba sujeto día y noche. Deseaba salir de su esclavitud y gustoso volvería a someterse al León, pero como el León come carne y él tuvo algunos votos para ser elegido rey, dudaba en volver a la tierra en la que reinaba el León y

Una vez más habría que contemplar cómo la gran inteligencia de Llull se adelanta a la modernidad. Pues si desde los planteamientos habituales de incomprensión del apólogo luliano la obra no se explica o bien se orienta a la inmoralidad, no sólo se ilumina sino que todo rastro de ésta desaparece poniéndola junto a *El príncipe* de Maquiavelo; es más, el pensamiento de este humanista se entiende mejor, sin la carga negativa que ha conllevado, contemplándolo desde el *Libre de les bèsties*.

---

prefería trabajar bajo el señorío del hombre, que no come carne de caballo, que en compañía del León, que sí la come.

Cuando el Caballo hubo contado su situación al Buey, éste dijo al Caballo que él estaba harto de arar, todo el día, y que su señor no le dejaba comer el trigo que producía la tierra que él araba, pues cuando acababa y lo desuncía del arado le hacía ir a pastar las hierbas que habían comido las ovejas y las cabras mientras él araba. El Buey se quejó muy fuertemente de su señor y el Caballo le consolaba cuanto podía.

Mientras que departían el Buey y el Caballo, un carnicero vino a ver si el Buey estaba bien cebado, puesto que el señor del Buey lo había puesto a la venta. El Buey dijo al Caballo que su señor lo quería vender y lo quería matar para dar de comer a los hombres. El Caballo dijo que mala recompensa le rendía por el servicio que le había hecho. Y lloraron largamente el Caballo y el Buey; el Caballo aconsejó al Buey que huyese y que se volviese a su tierra, pues más le valía estar en peligro de muerte y con pena que con señor desagradecido." (Las cursivas corresponden a la indicación de la nota 27).

TOLERANCIA E INTOLERANCIA EN LA TRANSMISIÓN DEL CONOCIMIENTO GRIEGO AL MUNDO ISLÁMICO

Gustavo Cabanillas Fernández
Universidad de Alcalá

En el proceso de transmisión del conocimiento griego al mundo islámico resultarían claves algunos de los centros culturales de la zona de Oriente Medio, como la Escuela–Biblioteca de Alejandría, auténtico foco del saber clásico, a partir de la que habría que rastrear algunos de los motivos de tolerancia e intolerancia ocurridos en torno a todo este periodo de traducciones, comentarios, asimilaciones y prohibiciones, de diferentes materias originalmente griegas. Por lo que habría que analizar algunos estadios por los que pudieron pasar todos estos conocimientos, para terminar en la urbe abasí de Bagdad, donde se desarrollaría otro foco de interés por todos estos saberes, pero donde, además, se mostrarían ciertas reticencias hacia algunos de los *agentes transmisores* implicados, como los propios cristianos siríacos.

1. EL ÚLTIMO PERIODO DE LA ESCUELA DE ALEJANDRÍA

Para comenzar, habría que tratar algunos hechos ocurridos en el mundo bizantino, en general, y en Alejandría, en particular.

El primero de estos hechos se correspondería con el decreto *Codex Iustinianus* (*CI*, I, 11, 10, 2) promulgado en 529 por el Emperador bizantino Justiniano, que pretendía extirpar el paganismo, por lo que se prohíbe la enseñanza a los paganos, provocando el cierre definitivo de la Academia de Atenas, propiciando, además, la huida de los últimos siete maestros de dicha ciudad, a cuya cabeza se encontraba Damascio, y su llegada a la ciudad de Harrãn, fronteriza de los imperios bizantino y persa. El Emperador sasánida Chosroes Anushirwan I acabaría recibiendo a este grupo de sabios, quienes le sugieren incluir una cláusula al tratado de paz firmado entre ambos Emperadores, donde, entre otras condiciones, «se proveía a los filósofos a que vivirían en el Imperio cristiano el resto de sus vidas sin miedo, sin ser nunca forzados a profesar creencias en nada desacuerdo con sus propias ideas o cambiar sus

opiniones tradicionales»[1]. Por lo que vivirían en Harrãn, donde Prisciano, colega de Damascio, escribiría *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex*, en agradecimiento al rey sasánida[2], pues su intermediación les permitió vivir en un cierto ambiente de tranquilidad.

El segundo de estos hechos puede llevarnos a plantearnos que si se prohíbe a los paganos enseñar en tierras bizantinas, ¿por qué en Alejandría no tuvo el mismo efecto que en Atenas, cuando también era una ciudad del Imperio, puesto que incluso en Constantinopla hubo persecuciones contra herejes y paganos[3]? Es probable que la conservación de la escuela alejandrina se debiera a que Alejandría era una ciudad bastante agitada socialmente y con cierta proclividad a levantarse en contra del poder imperial[4]. Además, sasánidas y bizantinos llevaban dos años en guerra, por lo que era necesario el trigo egipcio. Damascio, por su parte, «señala que Amonio debió hacer un acuerdo con el obispo de Alejandría, sin duda para obtener la presencia en su clase de alumnos cristianos y de las subvenciones para hacer vivir la Escuela»[5].

Ante esto, podemos encontrar algunas repercusiones para el desarrollo de la escuela alejandrina, pudiendo señalarse al respecto una obra escrita en el mismo 529 por Juan el Gramático: *De aeternitate mundi contra Proclum*, en la que el autor trata de alejarse de los postulados paganos del escrito de Proclo sobre la eternidad e indestructibilidad del mundo[6], que irían en contra de las verdades cristianas[7], a pesar de que Proclo era el maestro de Amonio, su propio maestro. Por lo tanto, mostraba que en Alejandría no se aceptaban ciertos postulados paganos anticristianos, y, por lo tanto, cierta separación entre Atenas y Alejandría, sobre todo ante los hechos de intolerancia hacia los últimos maestros atenienses.

---

[1] Athanassiadi, P., «Persecution and Response in late Paganism: The evidence of Damascius», en *Journal of Hellenic Studies*, cxiii (1993), pp. 24-25.

[2] Ibíd., p. 26.

[3] Fernández, G., «La Escuela filosófica de Atenas ante la crisis del año 529», en *Erytheia*, 8.2 (1987), p. 206.

[4] Ibíd., pp. 203-207.

[5] Saffrey, H.-D., «Le chrétien Jean Philopon et La survivance de l´École d´Alexandrie au VIe Siècle», en *Revue des Études grecques*, 67 (1954), pp. 399-400.

[6] Ibíd., pp. 406-408.

[7] Fernández, G., «La Escuela filosófica de Atenas ante la crisis del año 529», en *Erytheia*, 8.2 (1987), p. 205.

Quizá esto fuera el punto de partida para el final de este centro intelectual o para fundamentar el argumento de Al–Fārābī sobre la llegada de las ciencias griegas hasta los musulmanes, que mostraría el grado paradójico del tema de la tolerancia e intolerancia en torno a la órbita de algunos califas abasíes de Bagdad, mostrando el posible camino seguido por las enseñanzas griegas desde Alejandría hasta Bagdad.

2. EL RELATO DE AL–FĀRĀBĪ

A la hora de tratar el tema de la tolerancia e intolerancia en la transmisión del conocimiento helenístico al mundo islámico, podemos analizar un relato que fue supuestamente escrito por el filósofo musulmán Al–Fārābī (870–950), titulado: *Discurso sobre el nombre de la filosofía y la causa de su aparición*[8], acerca de las raíces que conformarían la filosofía y las ciencias en general, entre los filósofos del Bagdad del siglo IX d. C.[9]

En dicho relato, Al–Fārābī, nos hace un *esbozo biográfico* de la Escuela–Biblioteca de Alejandría, narrándonos su origen, desarrollo, crisis y, posteriormente, su final. Lo realmente curioso es que no se refiere a un fin de la misma, sino, por el contrario, a una serie de traslados que sufriría, pasando por las ciudades de Antioquía y Harrān, en su periplo hasta su llegada definitiva a su Bagdad contemporáneo, entroncando con los saberes requeridos por los nuevos intelectuales musulmanes. Además, en Harrān acabarían los últimos siete sabios atenienses en su éxodo por tierras de Oriente Medio, tras el decreto justinianeo de 529, siendo, asimismo, uno de los últimos focos paganos persistentes en la Edad Media con la secta de los sabeos, cuya labor en la

---

[8] Steinschneider, M., «Sobre el origen de la filosofía musulmana», en *Al-Farabi, des arabischen Philosophen Leben und Schriften mit Besonderer Rücksicht auf die Geschichte der Griechischen Wissenschaft unter den Arabern*, S. Petersburgo, 1869, (Reimp.: Amsterdam, Philo Press, 1966), pp. 211-212. Hay una traducción castellana de dicho texto en Ramón Guerrero, Rafael, «Apuntes biográficos de al-Fārābī según sus vidas árabes», en *Anaquel de Estudios Árabes*, 14 (2003), pp. 231-238.

[9] Meyerhof, M., «Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern», en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, Berlin, 23 (1930), pp. 389-429.

preservación de conocimientos helénicos y posterior traspaso a Bagdad sería fundamental en los siglos posteriores[10].

En dicho relato se señala que la escuela debe trasladarse de su sede original al continuar su labor intelectual con el Cristianismo, cuyos correligionarios empezarían a desconfiar de aquellas enseñanzas, de raíz pagana, frente a lo que podría presentarse la obra de Juan el Gramático, tratando de alejarse de ciertos postulados paganos. Así, los reyes y obispos cristianos decidieron limitar las materias a enseñarse en Alejandría, sólo permitiéndose los primeros libros del *Organon* aristotélico hasta el libro *Primeras Analíticas* I. 7. (*Figuras de Verdad*), pues, de este modo, harían el mínimo daño a la religión cristiana. Lo mismo ocurriría con otras ciencias, como la medicina, por lo que se realiza la célebre *Summaria Alexandrinorum* (*Ǧāwamī al–Iskandarāniyyīn*, en árabe[11]), que supone una compilación de la medicina galeno–hipocrática en veinte libros, dieciséis de Galeno y cuatro de Hipócrates[12].

Aunque estas medidas no harían sino empobrecer el desarrollo cultural alejandrino, a lo que habría que añadir el creciente desinterés de los estudiantes por tales enseñanzas, a pesar de Pablo de Aegina y Oribasio decidieron hacer compilaciones y aclaraciones a las enseñanzas para intentar recobrar el gusto por las mismas.

Ante tal situación, se empezaría a producir la desaparición de la mayoría de estas enseñanzas en Alejandría, y es aquí cuando Al–Fārābī señala el valor imprescindible de los musulmanes al respecto, puesto que salvarían todos estos saberes de la dejadez cristiano–alejandrina.

Así, nos encontramos con Omar abd–al–Aziz (717)[13], el primer califa musulmán interesado en las enseñanzas de raíz helenística, hasta tal punto que

---

[10] Athanassiadi, P., «Persecution and Response in late Paganism: The evidence of Damascius», en *Journal of Hellenic Studies*, CXIII (1993), pp. 26-28: Al-Ma´mūn cuestionaría la conformidad religiosa de esta ciudad cuando pasó por ella en 830.

[11] Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture*, New York, Routledge, 1999, pp. 92-93: habla sobre las versiones recIbídas en el mundo arabo-musulmán de esta importante obra.

[12] Gutas, D., «1. From Athens to Baghdad», en *CHMP: Origins in the East*, Yale University, p. 3; Iskandar, A. Z., «An Attempted Reconstruction of the Late Alexandrian Medical Curriculum», en *Medical History*, 20 (1976), p. 244.

[13] Este célebre califa omeya es considerado por la historiografía occidental como el que mandó incendiar la Escuela de Alejandría.

ordenaría el traslado de la escuela desde Alejandría hasta Antioquía, donde se salvaría del deterioro cultural sufrido por culpa cristiana.

Al–Fārābī, al remarcar que fue la acción de un califa musulmán la que salvaría tales ciencias, está tratando de *legitimar* la superioridad de los musulmanes, que lejos de ser unos fanáticos, como los cristianos, que habían propiciado que las enseñanzas científicas griegas se fueran deteriorando, hasta tal punto que estaban condenadas a su desaparición[14], protegían las ciencias. Por otra parte, convertía a los musulmanes, como él mismo, en herederos directos de las enseñanzas científicas y filosóficas helenísticas, validando así el florecimiento cultural que se estaba llevando a cabo en su Bagdad contemporáneo, haciéndolo partir de la auténtica tradición alejandrina, perpetuada entre los musulmanes.

Asimismo, el papel de Al–Fārābī sería fundamental para la filosofía, ya que, como él mismo señala, él es el primer intelectual musulmán en superar la limitación cristiano–alejandrina, a pesar de haberla aprendido con su maestro, el cristiano Yūhannā b. Haylān[15].

Por lo tanto, es imprescindible señalar que este relato ayudaría a la propaganda califal, puesto que Al–Fārābī vive en el ambiente intelectual de las traducciones de la *Casa de la Sabiduría* de Bagdad, fundada por los abasíes[16], quienes mantenían una guerra casi continua contra los bizantinos, que serían vistos, según los ojos de este relato, como fanáticos religiosos y *contrarios* a la cultura clásica (pese a sus raíces griegas). Además, con este relato se evitarían sospechas de afinidad a ninguna secta cristiana, ya que estaría dirigido para una audiencia fundamentalmente musulmana[17], por lo que no distinguiría entre los reyes y obispos cristianos bizantinos que habían *atentado contra la cultura griega* y los cristianos que ayudaban a proliferar dichas enseñanzas en el Bagdad de la época[18].

---

[14] Gutas, D., «The "Alexandria to Baghdad" Complex of Narratives», en *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, 10 (1999), pp. 174-178.

[15] Ibíd., pp. 175-176.

[16] La tradición señala al califa Al-Ma´mūn (813-833) como su fundador en el año 830.

[17] Gutas, D., «The "Alexandria to Baghdad" Complex of Narratives», en *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, 10 (1999), p. 176.

[18] A pesar de que muchos eran cristianos nestorianos, que eran perseguidos en tierras siríacas por ser considerados heterodoxos.

A pesar de todo, en el relato se señalan algunas ideas que pudieron determinar la transmisión de los conocimientos helénicos en el mundo musulmán, destacando el valor de Bagdad, donde tienen cabida diversos saberes de algunas partes del mundo antiguo: lógica, política, ética, astronomía, astrología, alquimia, medicina, matemáticas, etc., conservando algunas obras griegas únicamente en lengua árabe, por el interés de éstos hacia ciertas disciplinas científicas. Por lo que Bagdad se ha convertido en un gran centro cultural musulmán, actuando, con posterioridad, como *vía de retorno* de aquellas enseñanzas al mundo occidental.

Por otra parte, esta propaganda se contrapondría con la propia realidad sociocultural abasí, por lo que habría una paradoja fundamental: los musulmanes defensores de estas tesis *hereditarias* mostrarían, por un lado, su gusto por la ciencia griega (*filohelenismo* musulmán), pero, contrariamente, sentirían cierto desprecio por sus contemporáneos bizantinos, que, pudiendo haber sido los herederos directos, habían puesto grandes trabas para impedir el desarrollo de estas ciencias (*anticristianismo*)[19]. Además, el maestro de Al–Fārābī era el nestoriano Yūhannā b. Haylān (muerto en torno a 940), quien le había enseñado el currículum alejandrino, por lo que él mismo se vale de un maestro cristiano que, según su propio relato, sería un heredero directo de Alejandría[20].

Por lo tanto, en el Bagdad de los siglos VIII–X encontramos uno de los mayores momentos de auge intelectual del mundo arabo–islámico, donde se producen numerosas traducciones de obras griegas, en lengua griega o siríaca, ante la demanda de ciertos saberes científicos, como matemáticas o medicina, así como filosóficos. Dicha labor intelectual nunca podría haberse entendido si el desprecio de los musulmanes hacia los no musulmanes en general fuera tan grande, más aún cuando observamos que el relato de Al–Fārābī se escribiría en torno a la órbita intelectual de los califas promotores de todo este *despertar intelectual*.

La propia realidad intelectual chocaría con estas tesis anticristianas del relato de Al–Fārābī, aunque dicha paradoja no haría sino *radicalizarse*, más aún, con el hecho de que en tierras bagdadíes comenzarían, en poco tiempo, diversas medidas reales de *persecución* o intolerancia frente a los no musulmanes.

---

[19] Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture*, New York, Routledge, 1999, pp. 84-85.

[20] Gutas, D., «1. From Athens to Baghdad», en *CHMP: Origins in the East*, Yale University, pp. 12-13.

3. TOLERANCIA OFICIAL *VERSUS* INTOLERANCIA REAL, AL–MUTAWWAKIL

Podríamos incidir más aún en lo que podría llamarse paradoja de intolerancia oficial *versus* tolerancia efectiva, donde se puede citar el caso del califa Al–Mutawwakil, un califa en el que el relato alfarabiniano pudo haberse fijado a la hora de señalar la posible intolerancia o consideración de los cristianos como sujetos a discriminar frente los musulmanes. Dicho califa va a acceder al califato, en el año 847, sólo 14 años después de la muerte de Al–Ma´mūn, pero años antes de que Al–Fārābī pudiera haber escrito su relato.

Entre otras realizaciones, llevó a cabo algunas medidas discriminatorias contra los *dhimmis* o minorías judía y cristiana, llegando a promulgar un decreto, en el año 850, no basado en persecuciones religiosas ni conversiones forzadas al Islam, sino con la pretensión de poner en evidencia en público, o, incluso, ridiculizar a esas minorías. Dicho decreto estaba inspirado en el califa Omar[21], quien había *instaurado* una serie de condiciones, articuladas en dos series de seis[22]:

- Las seis primeras condiciones esenciales u «obligatorias» (según la Sharía): prohibición de los ataques contra los musulmanes, el Corán o el Profeta; la conversión de un musulmán o la injusticia cometida contra él o sus bienes; el contacto con una mujer musulmana, por matrimonio o fornicación, y la asistencia a los enemigos de los musulmanes[23].
- Las seis últimas condiciones «preferibles», no atribuidas a Omar, sino tardíamente impuestas por los juristas: relativas a las distinciones de vestimenta (debían lucir el color amarillo, así como también sus esclavos, que debían llevar parches amarillos en pecho y espalda de un ancho no menor de 4 dedos), incluyendo turbante y cinturón (que debía de ser sencillo); prohibición de los timbres atronadores de las campanas o las salmodias; las construcciones no debían de sobrepasar en altura a las de los musulmanes; orden de no exhibir el vino, los cerdos y las cruces; discreción en los enterramientos; prohibición de montar

[21] No está muy claro si se refiere a Omar b. al-Hattāb u Omar b. Abd al-ʻAzīz, Omar I u Omar II respectivamente.

[22] Fiey, J. M., *Chrétiens syriaques sous les Abbasides surtout à Bagdad (749-1258),* Vol. 420, Subsidia, Tomus 59, Louvain, 1980, pp. 85-90.

[23] Kennedy, H., *La Corte de los Califas*, Barcelona, Crítica, 2008, p. 308.

caballos, sólo pudiendo montar mulas y asnos, con estribos de madera y albardas en lugar de sillas de montar (además de llevar dos pomos en la parte trasera). Además, se prohíbe a los cristianos llevar apellidos, nombres o sobrenombres musulmanes.

La paradoja consistiría en que, frente a este injusto decreto discriminatorio, dicho califa proseguiría con las traducciones a la lengua árabe, iniciadas en el entorno de la *Casa de la Sabiduría*, mostrando que aunque los *dhimmis* sufrirían estas normas, realmente, sí podrían lograr un ascenso real en la sociedad abasí. En caso contrario nunca hubiera sido posible el nombramiento de Hunayn ibn Ishāq por este mismo califa como director de la *Casa de la Sabiduría*, sólo 25 años después de la formación de dicho centro, puesto que tanto Hunayn como sus descendientes eran cristianos nestorianos[24], algo que no impidió que se les encomendara una tarea sin igual en el ámbito de las traducciones, a pesar de que el ascenso de Hunayn tuviera lugar en torno a 855, unos cinco años después del decreto.

El caso de este célebre traductor nos hace pensar que, posiblemente, la realidad abasí no fuera tan intolerante como pudiera pensarse a priori si nos atenemos al decreto de este califa. Además, conocemos que el propio Al–Fārābī aprendió de un maestro cristiano, Yūhannā b. Haylān, y tuvo que ser posteriormente a este decreto, según las fechas conocidas, puesto que tanto Yūhannā b. Haylān como su discípulo morirían en el siglo X, más de medio siglo después de su promulgación.

Aunque Al–Mutawwakil habría ido más lejos aún que el propio nivel propagandístico de otros califas abasíes anteriores, según puede entenderse del relato de Al–Fārābī, donde sólo encontraríamos censura respecto a los *fanáticos cristianos*, promulgando un decreto de una discriminación que podría recordarnos a bastantes regímenes totalitarios conocidos. Pero también iría más allá en la labor traductora, pues si Al–Ma´mūn había fundado la *Bayt al–Hikma*, en el año 830, Al–Mutawwakil la habría llevado a su cénit, nombrando a Hunayn ibn Ishāq como cabeza de los traductores, pasando a la posteridad como uno de los traductores arábigos más fecundos de la historia, tanto cuantitativamente, pues a su muerte, en 877, se le conocían 100 obras y media de Galeno, diversas interpretaciones de Oribasio, Pablo de Aegina, muchos libros de

[24] Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture*, New York, Routledge, 1999, pp. 131 y ss.

Hipócrates, Aristóteles y sus comentadores[25], como cualitativamente, por las adaptaciones que hace a su época, de las tradicionales traducciones conocidas en el mundo árabe, en siríaco, de Sergio de Rēšʿainā o Juan el Gramático, entre otros traductores, mejorando la calidad traductora de las mismas[26] [27].

4. CONCLUSIÓN

Un hecho fundamental es que, frente a toda esta propaganda anticristiana, la realidad abasí sería bastante diferente, pues a la nueva Corte llegaban personas de diferentes tradiciones culturales y religiosas, de todo Próximo Oriente: persas, siríacos, cristianos de diferentes iglesias, judíos, turcos, griegos, e, incluso, paganos, lo cual mostraría, en gran medida, la conformación como ciudad cosmopolita de Bagdad[28].

Por lo que, durante el reinado de los primeros califas abasíes, las minorías que conformaban el mundo abasí sufrieron un cierta protección real, como el papel de personajes relacionados con la *Casa de la Sabiduría*, algunos cristianos, como Hunayn ibn Ishāq o su hijo Ishāq ibn Hunayn, o el caso del maestro de Al–Fārābī, Yūhannā b. Haylān, sin haber sido los únicos, en torno a los que las traducciones hacia la lengua árabe fueron posibles por la tolerancia efectiva que se les debió dar.

Si las tesis extraídas del relato alfarabiniano o del decreto de Al–Mutawwakil se hubieran llevado a la práctica, es imposible que tales personajes hubieran desarrollado su potencial intelectual. Junto a esto, nos encontramos con el hecho de que si nos ponemos a estudiar aquella sociedad intelectual, dichos nombres han pasado a la posteridad, de ahí que podamos pensar que su labor fue tenida muy en cuenta, a pesar de que religiosamente no eran musul-

---

[25] Meyerhof, M., «Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern», en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, Berlin, 23 (1930), p. 403. Continúa señalando que su labor es proseguida por su hijo, Ishāq ibn Hunayn.

[26] Ibíd., p. 403.

[27] Strohmaier, G., «Von Alexandrien nach Bagdad- Eine Fiktive Schultradition», en *Aristoteles, Werk und Wirkung*, Berlin-N. Y., 1987, p. 388. Dichas mejoras pueden ser entendidas como adaptaciones a su época, de las tradicionales traducciones conocidas en el mundo árabe, en siríaco, de Sergio de Rēšʿainā o Juan el Gramático, entre otros traductores.

[28] Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture*, New York, Routledge, 1999, pp. 18-19.

manes y de que las simpatías de ciertos califas abasíes, por lo menos a nivel propagandístico, no eran buenas.

Y, en el caso del último califa señalado, Al–Mutawwakil, resulta especialmente paradójico el señalar su decreto oficial que marcaba discriminatoriamente a aquellas minorías frente a los musulmanes, mientras que se pone a Hunayn ibn Ishāq y otros personajes *dhimmis* en puestos de verdadera importancia en este ámbito de traducciones, por lo que, si no se estudiara el desarrollo intelectual de su Bagdad contemporáneo, nunca podría haberse llegado a pensar, sino todo lo contrario.

Por lo tanto, es imposible pensar que la intolerancia de dichos califas fuera tan grande como a priori pudiera pensarse, pues en caso contrario hubiera sido más difícil el trasvase de la cultura helenística en dicho entorno sociocultural, en el que el papel de los no arabo–musulmanes, sobre todo cristiano–siríacos, tuvo que resultar fundamental.

Además, la labor de estos grupos perseguidos, como los nestorianos, excluidos del Cristianismo y con gran potencialidad intelectual, formaron la base sobre la que se iría asentando la intelectualidad musulmana, ante los impedimentos que sufrieron. Lo mismo ocurriría con los paganos de Atenas, que tienen que abandonar su tierra, ante las persecuciones de Justiniano, lo que también crearía en Oriente el caldo de cultivo de dicha intelectualidad musulmana.

«RELIGIO UNA IN RITUUM VARIETATE» ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL *DE PACE FIDEI* DE NICOLÁS DE CUSA

José Luis Cantón Alonso
Universidad de Córdoba

El *De pace fidei*[1] fue compuesto, como es sabido, bajo la conmoción que supuso la sangrienta conquista de Constantinopla por el turco, tras un duro y prolongado asedio. Esto tiene lugar en mayo de 1453 y la obra parece estar terminada en septiembre del mismo año. Este hecho, en sí mismo terrible y brutal, es considerado, además, como indicador y expresión de un problema de alcance general, el conflicto entre las religiones. La reflexión del Cusano persigue identificar y desactivar en el seno de las religiones ese momento que determina la resolución violenta de sus relaciones. Todo ello en la convicción de que algo no va bien en la vida y gestión de las religiones, cuando la presencia de lo divino en la vida de los hombres que a través de ellas tiene lugar es ocasión de guerra y no factor de concordia.

Esta obra ha venido siendo objeto de numerosos y muy valiosos estudios. Entre nosotros, Mariano Álvarez ha dedicado trabajos preciosos al estudio pormenorizado de la misma y de su contexto[2]. Mi pretensión aquí no es otra que la de ponerla de nuevo sobre la mesa y añadir algún matiz y comentario.

Anticipando lo que será la propuesta del Cusano, no sólo teórica sino orientada a la intervención social y cultural, cabe decir que la sola diferencia entre las religiones no es razón de enfrentamiento; éste es más bien efecto del oscurecimiento de lo divino y de la pérdida de transparencia de sus representaciones en la vida religiosa. La posibilidad de esta degradación radica en la esencia misma de la religión: el problema reside en el vínculo entre lo divino y lo humano que a la religión, en general, le corresponde promover y cuidar.

---

[1] La referencia a textos y lugares de esta obra la haremos conforme a la edición de las *Opera omnia* de Hamburg, Felix Meiner, 1970, vol VII, con indicación de capítulo (en romanos), página y párrafo.

[2] «Hacia los fundamentos de la paz perpetua en religión», en Álvarez Gómez, M., *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2004, pp. 103-140; y «Consenso y verdad en la religión según Nicolás de Cusa», en Álvarez Gómez, M. (Ed.), *Pluralidad y sentido de las religiones*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 2002, pp. 47-72.

La beligerancia de la religión es ya claro indicador de su desviación. El Cusano hace ver, pues, que su germen es endémico, que habita en el corazón mismo del hombre religioso, en la tensión o distensión que en su seno se produce entre la divinidad misma y las formas en que esta se hace presente. El objetivo de la paz pasa, pues, en primer término por una consideración atenta y lúcida de lo que hoy llamaríamos el hecho religioso, en sus dimensiones histórica, sociológica y psicológica, y por una actitud de permenente vigilancia teológica respecto a sus eventuales degeneraciones o desviaciones en el juego siempre problemático de las representaciones.

El *De pace fidei* articula su contenido en la forma de relato de un rapto místico o intelectual en el que quien lo narra –en la figura del narrador se presenta en la obra el autor mismo, Nicolás de Cusa– accede a la visión extraordinaria de una reunión celestial. Esta asamblea es convocada a iniciativa divina en respuesta al clamor de los hombres por los muchos males que a causa de la religión –«*ob religionem*[3]»– se dan entre ellos. Bajo la presidencia divina asisten a ella en primer momento las criaturas celestes, y, por exigencia del asunto mismo, son requeridos después diversos mensajeros humanos en representación de las muchas religiones que pueblan el mundo. En esa asamblea universal, el Verbo divino mismo, y al final también los apóstoles Pedro y Pablo, son los encargados de acoger, interpretar y, finalmente, enderezar las diferencias que allí se presentan. Este hecho lo considero muy significativo: los representantes de las diversas religiones no se confrontan entre sí, sino uno a uno con el Verbo, como si la previa consideración del parecer de cada cual sobre la religión propia y las ajenas a la luz del Verbo fuera condición y seguramente garantía para una ordenada y adecuada relación con otras religiones.

De lo acontecido y tratado en esta asamblea el narrador concluye que «mediante la pericia de unos pocos sabios conocedores de todas las diferencias que se observan en las religiones a lo largo y ancho del mundo, se podría lograr un fácil acuerdo y así establecer en la religión la paz perpetua por un medio conveniente y veraz»[4]. Quiero subrayar algunas cosas.

[3] I, 4, 2. Poco antes ha utilizado para significar lo mismo la expresión «*ob diversum ritum religionum*» (I, I, 3,1) y más tarde encontramos «*ob religionum diversitatem*» (III, 10, 9).

[4] «*… ex qua elicuit quod paucorum sapientum omnium talium diversitatum quae in religionibus per orbem observantur peritia pollentium unam posse facilem quandam concordantiam reperiri, ac per eam in religione perpetuam pacem convenienti ac veraci modo constitui*» (I, 4, 1).

Primeramente, la superación del estado de enfrentamiento de las religiones requiere la mediación certera y prudente de sabios que conozcan las diferencias. La condición de sabio es algo más que la del hombre bien informado, la del conocedor objetivo y distante. La sabiduría connota un alto nivel de implicación y compromiso en lo conocido, una experiencia cercana y sentida de aquello sobre lo que, ademas de saber, está llamada a intervenir; de ella forma parte la pericia, que sería aquí la competencia para trasladar principios racionales o ideales al ámbito de la práctica. Así, por ejemplo, el sabio conoce experiencialmente el funcionamiento anímico de las diferencias y del juego autoafirmativo en el que operan, de manera que a veces las diferencias más pequeñas son las que con más fuerza y violencia se hacen valer. En segundo lugar, la paz que se persigue aspira a ser perpetua; para ello tendrá que dotarse de una cierta articulación institucional que la haga duradera. Y, finalmente, esa paz tendrá que tener la forma de «*concordantia*» en la que todos con sus diferencias se vean integrados y reconocidos, cosa que sólo cabe obtener por un medio conveniente y veraz –«*convenienti ac veraci modo*»–: la unidad que esta paz requiere no puede pensarse en la forma de uniformidad, que no cabría establecer sin violencia, sino en la forma, nunca definitivamente lograda ni garantizada, de tenso e inestable movimiento de convergencia. Se trata en ello de hacer presente y dotar de eficacia al momento de unidad, unidad que todos reconocen y en que todos se reconocen: hacer de la unidad un principio de hospitalidad recíproca. Y cuidarla. Nada parecido al equilibro que podría derivar de un proceso de ajuste negociador: esto no sería sino un estado de violencia contenida o de guerra fría. No es, pues, la estabilidad sino el movimiento hacia la unidad lo que aquí importa. El paso de la diversidad polémica de las religiones a su unidad pacífica lleva consigo introducir diferencia y movimiento en la unidad lograda, pero previniendo de algún modo que la diferencia ahora interna no se transforme en guerra intestina. Es decir, no se puede confiar a la inercia del aparato institucional el mantenimiento de la paz. La veracidad que debe acompañar a este proceso probablemente connote dos cosas: no sólo la disposición sincera y limpia de quienes han de intervenir en ello, sino el permanente esfuerzo por la conformidad con la verdad en sí misma. Sólo la aspiración a la verdad absoluta puede cancelar la pretensión de validez absoluta de que pueden revestirse las diferencias.

La intervención inicial de un arcángel, dirigiéndose a Dios en representación de todos los presentes en la reunión celestial, contiene ya los términos

fundamentales del problema[5]. El hombre, hecho por Dios a partir de la tierra, fue distinguido con el espíritu racional para que así resplandeciera en él la imagen de su creador. Para fecundar y nutrir ese espíritu sembrado en la tierra dispuso el creador todas las cosas, de manera que a través de ellas pudiera el hombre reconocerlo, amarlo y retornar a él. A partir de aquel primer hombre han venido al mundo muchos otros y se han constituido multitud de pueblos, necesariamente diversos[6]. Sin embargo, la vida de estos muchos está plagada de miserias, penalidades y servidumbres, lo que priva a su mayoría del ocio y la libertad requeridos para conocerse a sí mismos –«*ut propria utentes arbitrii libertate ad sui notitiam pergere quaeant*»[7]– y buscar a Dios, al Dios que es siempre «*absconditus*», oculto[8]. Dada esta esencial ocultación de lo divino, el destino humano resultaría inviable, si la divinidad misma no dispusiera providentemente modos especialmente eficaces de hacerse presente en la vida de los hombres. Para ello envió a las diversas naciones y en épocas diferentes maestros y profetas que instruyeran a los pueblos y organizaran su vida mediante las leyes y el culto. Ahora bien, la palabra de estos profetas y las enseñanzas de estos maestros están permanentemente expuestas a un riesgo de degeneración idolátrica; en palabras del Cusano: «Es propio de la condición terrena del hombre defender como verdaderas las costumbres practicadas desde antiguo, que han pasado a ser tenidas por algo natural. Esta es la razón de que sobrevengan no pocas disensiones cuando cada comunidad prefiere su propia fe a la ajena»[9]. Siendo tal la condición terrenal de la vida de los hombres, el arcángel eleva a Dios el ruego de que se compadezca de ellos, pues es finalmente por su causa –«*propter te*»[10]– por lo que se hallan enredados en esa letal rivalidad. Bastaría con que mostrara su rostro, saliendo por sí mismo de su ocultación esencial, para que todos vieran que no hay *de iure* más que una religión en la diversidad de ritos; y así cesaran las guerras[11].

---

[5] Cf. I, 4-7, 3-6.

[6] «…*magna multitudo non potest esse sine multa diversitate*» (I, 5, 4).

[7] Ibíd.

[8] «…*ita te, qui es Deus absconditus, quaerere nequeunt*” (*Ibíd.*).

[9] «*Habet autem hoc humana terrena condicio quod longa consuetudo, quae in nostra natura transisse accipitur, pro veritate defenditur. Sic eveniunt non parvae dissensiones, quando quaelibet communitas suam fidem alteri praefert*» (I, 6, 4).

[10] I, 6, 5.

[11] «*Noli igitur amplius te occultare, Domine; sis propitius et ostende faciem tuam et salvi erunt omnes populi […] Si sic facere dignaberis, cessabit gladius et odii livor, et quaeque mala ; et cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate*» (I, 7, 5-6).

Se deja oír en esta súplica un cierto tono de reproche, como si, más que pedir, se le estuviera exigiendo a Dios que, en expresión castiza, «diera la cara» en algo en lo que está especialmente implicado; y que, dado que puede, es su deber hacerlo[12]. A esta plegaria–exigencia del arcángel responde la divinidad con un discurso, traladado por el narrador en estilo indirecto, en el que manifiesta haberse ocupado con suma atención y cuidado en ofrecer constantemente al hombre la posibilidad de corregir su desviación y enmedar su error. La muestra máxima de este cuidado es el envío a los hombres de su Verbo encarnado en la condición humana mortal, quien selló con su muerte la verdad de su testimonio[13]. Su discurso concluye, esta vez ya en expresión directa, con un contundente «Siendo esto así, ¡qué se puede hacer que no se haya hecho!»[14]. Lo que podía haber de reproche en la súplica del arcángel recibe aquí su contestación adecuada.

Las posiciones teóricas que aquí se sientan son especialmente fuertes y están cargadas de consecuencias. Me permito también aquí unos subrayados y unos breves comentarios. Pero, antes que nada, considero que tiene su importancia el hecho de que ni el pecado[15] ni la predestinación están significativamente presentes en su planteamiento, a diferencia de lo que podía suceder, por ejemplo, en San Agustín o más tarde en Escoto Eriúgena.

Es de notar, en primer lugar, la vinculación que ahí queda establecida entre el conocimiento de sí y la búsqueda de Dios: la condición humana, el sí mismo, no despierta más que en la forma de deseo y búsqueda del absoluto divino; diríamos, el hombre no está a la altura de su propio ser, no vive acorde con su dignidad, mientras en el ámbito de su existencia no aparece el horizonte del Dios oculto. El sí mismo emerge y se sostiene en el conocimiento de sí –«*notitia sui*»– y éste nace de la inquietud inquisitiva ante el Dios oculto. El sí mismo permanece latente e incumplido mientras no experimente la ausencia de Dios. La humanidad del hombre tiene su asiento en el conocimiento de lo divino, entendido no como posesión intelectual de su concepto sino como experiencia de su ausencia o transcendencia en la forma de deseo y búsqueda.

---

[12] «*Tu autem, omnipotens Deus, potes te qui omni menti invisibilis es, modo quo capi queas, cui vis visibilem ostendere* » (I, 7,5).

[13] Cf. II, 8, 7.

[14] «*Et cum haec acta sint, quid est quod fieri potuit, et non est factum*?» (II, 9, 7).

[15] La multiplicación es por sí sola razón de variedad y diferencia; ésta pues no tiene en el Cusano la consideración de «*consequentia peccati*» ni en principio puede ser tenida como algo asociado al mal o al desorden.

Por otro lado, quiero señalar la importancia que tiene en el pensamiento del Cusano el hecho de que el Dios oculto se haga presente en la vida de los hombres a través de comunidades. El sí mismo, la tarea del sí mismo, estrictamente personal e intranferible, precisa también del ámbito comunitario ante el que Dios ha comparecido mediante la palabra de reyes, maestros y profetas, y finalmente en el Verbo encarnado mismo. Los hombres viven, realizan su ser en comunidades. Es, a mi entender, muy relevante en el Cusano esta mediación comunitaria en la búsqueda de Dios, en la vida religiosa: el individuo humano se cría y madura en el seno de una comunidad que, además de atender necesidades que por sí solo no podría satisfacer, le dota de un mundo, de un ámbito ordenado de sentido, dentro del cual lo genéricamente religioso tiene máxima relevancia, constituyendo ahí una cierta función axial. Esa genérica religiosidad, la «*connata religio*» a que el Cusano alude en alguna de sus obras[16], adquiere concreción y forma en ese medio social y comunitario.

Esta dimensión comunitaria de la religión está en primer plano en el *De pace fidei*, la guerra misma basta para darle ese relieve. Pero también es muestra de ello la condición de Rey de reyes bajo la que Dios está presidiendo la asamblea[17]; e igualmente, el hecho de que los que participan en ella no lo hagan a título individual o propio, sino que están en representación de comunidades históricas, de lo que en él recibe el nombre de «naciones», tanto los ángeles como custodios y tutores de las mismas como los hombres que en su condición de sabios les prestan voz: el griego, el árabe, el italiano, el tártaro, el judio, el caldeo, el indio, el persa, el bohemio, etc. No se trata aquí, no podría serlo, de las unidades políticas del mundo moderno, sino de comunidades espirituales, culturales diríamos hoy, en casos coexistentes en un mismo territorio y bajo una misma autoridad legal; comunidades humanas definidas por una misma representación del mundo y un mismo orden axiológico sedimentados en lenguas, usos, creencias y prácticas religiosas. Lo religioso impregna y robustece ese complejo simbólico, siendo dentro de él algo especialmente sensible, algo en lo que siempre está en juego la identidad personal y comunitaria.

Y por aquí aparece precisamente una cara especialmente grave del problema: el del tipo o modo de identidad personal que toma cuerpo, que se

---

[16] «*Connata religio […] quae semper in mundo in modorum diversitate apparuit*» (*Opera omnia, vol. V: Idiota de mente*, 217, 159).

[17] «*Rex regum*» (I, 6, 4); también «*Rex caeli et terrae*» (I, 4, 2), «*Rex universitatis*» (I, 4, 3), etc.

sustancia, en esa socialización religiosa. Por plantearlo en términos disyuntivos, que siempre resultan demasiado simples: o bien lo religioso está al servicio de la formación de una sólida y estable identidad cívica, reforzando la condición de súbdito civil; o bien la comunidad a través de la religión introduce en el individuo un germen de vitalidad y fuerza abriendo en él un proceso de crecimiento espiritual que le capacita para transcender todo predicado o disolver toda forma de fijación identitaria. Lo religioso puede trabajar en los dos sentidos, y quizá al mismo tiempo, pero sus efectos y consecuencias, en una y otra dirección, pueden ser opuestos y entrar en colisión. Tendríamos así, por un lado, una deriva predominantemente civil de lo religioso frente a una forma especialmente personal de la religión, por otro. Sin esta segunda la primera forma puede convertirse en burocracia clerical y religión política, de la que la guerra sería una de sus manifestaciones. Pero también hay que decir que la versión exclusivamente personal de la religión puede derivar en formas patológicas y autistas. Ciertamente el interés comunitario cuenta a su favor con la inercia perseverante de las cosas, las gentes y las instituciones, y ello puede acabar, si no ahogando, dificultando en el individuo el brote de la inquietud espiritual. La costumbre –«*longa consuetudo*»– se encarga de hacer pasar por verdadera y natural la configuración espiritual de la comunidad, impidiendo la penetración en él de cualquier elemento que pueda mermar su consistencia, generar algún desorden o tener algún efecto desestabilizador. La libertad que conduce al sí mismo puede encontrar en ella un obstáculo muy resistente.

La palabra divina, de que profetas y maestros son portadores y que se ha hecho presente históricamente el Verbo encarnado, persigue atravesar esa coraza sensible que el príncipe de las tinieblas ha forjado, y activar ese núcleo interior espiritual dormido en la apacible comodidad de la costumbre, operando de esta manera como promotor de libertad: «visitas más frecuentes»[18] suplica el arcángel, consciente de que el tiempo opera también a favor del principe de las tinieblas. El hombre descubre de esta manera una pertenencia primera y fundamental que desborda los límites del espacio político–cultural en que se halla, una pertenencia que le vincula a una realidad que no es de este mundo y que excede el alcance de su lógica. Ello se traduce en una relativización del orden comunitario en el que de hecho se halla y en la superación de algunos de los vínculos y obligaciones que ese orden impone. El príncipe de las tinieblas trabaja así en el seno de la religión como agente de ignorancia

[18] «…*indiget humana natura crebra visitatione* » (II, 10, 8).

que obstaculiza la emergencia del deseo de verdad generando la ilusión de su posesión, y pervierte el sentido de la religión al hacerla consistir en el esfuerzo por preservar intacto tan preciado patrimonio.

El Cusano, como ya hemos visto, da razón de este fenómeno degenerativo en términos de naturalización por efecto de la costumbre que borra la diferencia entre representación y realidad, entre las imágenes de lo divino y lo divino mismo. El apego a las imágenes como si fueran la realidad misma representada está a la base de esa relación violenta con lo diferente, de la que la guerra sería su manifestación extrema: si las imágenes y símbolos propios muestran el verdadero rostro de lo divino, toda otra representación o imagen no puede ser sino falsedad o impostura. Se trata de lo que indicábamos al comienzo al hablar de opacidad de las representaciones y oscurecimiento de lo divino en ellas. Este problema es viejo: desde Jenófanes, la cuestión, en unos u otros términos, nunca ha dejado de estar presente; es, por ejemplo, una de las grandes obsesiones platónicas; y lo vemos reeditado en todos los platonismos, y siempre con la misma gravedad. Tampoco la religión cristiana ha estado y está a salvo de esta perversión. En todos ellos el recurso a la razón se impone a la hora de prevenir o disolver esa opacidad, y así poder atajar sus consecuencias.

Uno de los modos en que en el Cusano se presenta ese inveterado tópico es precisamente el que se expresa en la fórmula «*religio una in rituum varietate*»[19]: la religión es una, porque uno es el Dios en todas las religiones adorado, aunque se presente en variedad de formas y cultos. Hablar, por tanto, de religiones, así en plural, sería teológicamente impropio, tanto como hablar de dioses; la diversidad que afecta a lo religioso se sitúa en el espacio de lo ritual, es decir, en los modos y formas en que el hombre cultiva esta esencial relación. Y es ahí, por tanto, «*in rituum varietate*», donde ha de intervenir la pericia de los sabios.

Pero es precisamente el significado y la delimitación del ámbito de lo ritual en el Cusano uno de los problemas que ha ocupado especialmente el interés de los estudiosos; de ello depende el significado de su propuesta de paz y del modo conveniente y veraz de encaminarse a ella. Mariano Álvarez refiere en uno de sus trabajos las interesantísimas discusiones que en torno al concepto de «*ritus*» se suscitaron en dos de los Congresos de la Cusanus Gesellschaft, el de 1972 y el de 1980[20]. Habría dos intepretaciones extremas que no tendrían

---

[19] I, 7, 6.

[20] «Hacia los fundamentos de la paz perpetua en religión», en Álvarez Gómez, M., *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2004, pp. 122-126.

cabida en la lógica del Cusano. Si toda diferencia fuera considerada ritual, nada quedaría que no fuera tal: nada hay en las religiones sobre lo que recaiga consenso explícito, como no sea la sola referencia indeterminada a lo divino que en todas ellas diversamente parece darse. En el extremo opuesto, si reducimos lo ritual a prácticas ceremoniales y usos tradicionales, nos encontramos con que el resto, los contenidos doctrinales de creencia, contiene diferencias casi irreductibles, de una gravedad tal que no permiten pensar ni esperar alguna forma de convergencia al respecto. Por otro lado, separar la ritualidad externa y los contenidos de creencia parece poco razonable, pues aquella se justifica precisamente en cuanto sirve a éstos o les proporciona expresión y, como es el caso de los sacramentos, eficacia. Entre los estudiosos parece haber cierto acuerdo sobre el carácter móvil de lo comprendido en el concepto de rito, siendo así apto para recibir determinaciones históricas variables; ello le permitiría incluir en algunos casos contenidos que en otros contextos o épocas quedarían excluidos de esa calificación.

La variación y la movilidad que se le reconoce a lo que en el Cusano ha de entenderse por rito son, por lo demás, dimensiones inherentes a todos los aspectos de la vida de los hombres. Así nos lo dice por boca del Verbo: «Desde el principio decretaste que el hombre fuera libre, y, dado que no hay nada en el mundo sensible que permanezca estable y que también las opiniones y conjeturas varían con el tiempo de la misma manera que las lenguas y las interpretaciones…»[21]. La religión no puede quedar fuera de esa condición inestable. Esta variabilidad de las cosas humanas motiva el ruego que el Verbo mismo formula de que Dios visite a los hombres con más frecuencia, no tanto para eliminar las diferencias que de ahí se generan y establecer el reposo y la quietud cuanto para movilizarlas y orientarlas en la dirección adecuada[22]. Y de esta manera, continúa el Verbo, «toda la diversidad de religiones será con-

---

[21] «…*ab initio decrevisti hominem liberi arbitrii manere, et cum nihil stabile in sensibili mundo perseveret varienturque ex tempore opiniones et coniecturas fluxibiles, similiter et linguae et interpretationes*…» (III, 9-10, 8).

[22] Ibíd., «… *indiget humana natura crebra visitatione, ut fallaciae quae plurimum sunt circa Verbum tuum extirpentur et sic veritas continue elucescat*". El carácter falaz de las representaciones de lo divino no pertenece tanto su contenido cuanto al modo de acogerlo y apropiárselo, en cuanto éste impide la transparencia de las mismas y el resplandor de lo divino en ellas. Por eso, el efecto que se espera obtener con el incremento de la frecuencia de las visitas divinas –la extirpación de las falacias– no es la sustitución de las representaciones inadecuadas y desorientadoras por la representación verdadera sino la disolución de su opacidad.

ducida a una sola fe ortodoxa»[23]. La ortodoxia aquí referida no creo que deba entenderse como unanimidad doctrinal susceptible de ser positivada en fórmulas y definiciones, sino como rectitud en el movimiento mismo de las diferencias. En este movimiento va decantándose históricamente la extensión de lo ritual respecto al contenido nuclear de la fe. Este movimiento es expresión positiva conjunta de la constitución misma del hombre como imagen viva de Dios –subrayo lo de «imagen viva»[24]–, por un lado, y del carácter infinito, inefable, oculto de la divinidad, por otro. Precisamente es la desproporción entre la infinitud divina y las formas en que se traduce el esfuerzo humano por proporcionarle imagen lo que nutre la vitalidad del alma humana poniendo al hombre por encima de sí mismo: es en este gesto de elevación más que en la altura lograda donde es reconocible la imagen de Dios. Y es justamente esta tensión la que posibilita una experiencia saludable de la diferencia, pues opera como estímulo de un movimiento de reflexión crítica respecto a lo propio y de aproximación a lo ajeno.

La función primera que la razón asume, que propiamente le corresponde, en esta reflexión no puede ser la de una apologética doctrinal, sino la de poner a la luz y hacer valer el fondo común del que las diversas religiones son expresión. Este fondo común no lo componen constantes empíricas que pudieran ser fijadas por una mirada objetiva: no se trata de establecer los mínimos universales de ese modo. Ciertamente de lo universal se trata, pero obtenido por el retorno inquisitivo a lo presupuesto en toda religión[25] y su reconocimiento vinculante en el diálogo de los diferentes. Desde esta perspectiva las diferencias, sin tener que ser abandonadas, adquieren el estatuto de signos, de modos de decir y de vivir, que en lo sustancial podrían ser intertraducibles o complementarias[26]. Las diferencias aparecen como irradiación diversa de un núcleo universalmente compartido. Esta racionalidad es calificable de teológi-

[23] Ibíd., «…*perducetur omnis religionum diversitas in unam fidem orthodoxam*».

[24] Cf., por ejemplo, *Opera omnia, vol. V: Idiota de mente*, 127-131, 85-87.

[25] «*Non aliam fidem, sed eandem unicam undique praesupponi reperietis*» sostiene el Verbo en su diálogo con el Griego (IV, 11, 10). Y concluye tras la argumentación que comparte con el Italiano: «…*vos, variarum sectarum philosophi, in religione unius Dei quem omnes praesupponitis, in eo quod vos, amatores sapientiae profetimini, concordatis*" (V, 14, 15).

[26] Pone en boca de Pablo al hilo de su reflexión sobre la relación entre fe y obras lo siguiente: «*Quo admisso* [la justificación por la fe] *non turbabunt varietates illae rituum.Nam ut signa sensibilia veritatis fidei sunt instituta et recepta. Signa autem mutationem capiunt, non signatum*» (XVI, 51, 55).

ca, no porque produzca un saber positivo de lo divino, sino porque aborda los presupuestos y condiciones de todo saber sobre lo divino en general, es decir, las condiciones de posibilidad de la presencia de lo divino entre los hombres, es decir de la religión misma. De esta manera el trabajo de la razón resulta necesario para romper la clausura sobre sí de las representaciones y hacerlas teológicamente transparentes y transitables. Este momento de racionalidad teológica adquiere en el Cusano una importancia fundamental, como requisito necesario de una cultura religiosa madura y espiritualmente saludable: a través de ella cobra presencia ese horizonte de la verdad absoluta que impide que el complejo de las representaciones se cierre afirmativamente sobre sí. A partir de aquí entraría en juego la pericia de una racionalidad prudencial y administrativa que, conocedora de peso de los signos y en general de lo simbólico en el juego de las identidades, intentaría hacer emerger ese fondo compartido de manera no traumática en la vida de las religiones[27].

El hecho de que en el balance de este trabajo de reflexión racional salgan reforzados algunos contenidos básicos de la dogmática cristiana, tales como la Trinidad divina, la encarnación del Verbo y su resurreción, no debe proyectar sobre el *De pace fidei* la sospecha de que se trate de una operación ideológica insincera y falaz, dentro de una estrategia de expansión y dominio de una religión particular. Tales contenidos, antes que dogmas de una religión particular, son presentados en el juego de su reflexión como presupuestos universales de la religión en cuanto tal, como condiciones transcendentales de posibilidad de la religión misma, y por lo tanto presentes universalmente en todas las religiones, aunque no explícitamente reconocidos en ellas. Por otra parte, no se le escapa al Cusano, las consecuencias críticas que para el cristianismo histórico–positivo se derivan de estas posiciones, por ejemplo en lo relativo a la concepción de los sacramentos[28].

A mi entender, puede resultar esclarecedor aplicar a este problema el concepto de conjetura, en el papel que desempeña en la obra general del Cusano. Es verdad que su presencia en esta obra es cuantitativamente poco significativa, sin embargo las relaciones verdad–conjetura y religión única–pluralidad de ritos guardan un palalelismo y proporcionalidad que bien podría aconsejar considerarlas conjuntamente. Por otro lado, la insistencia, tanto en esta obra

---

[27] La conversación entre el Verbo y el Árabe, centrada en el tratamiento especial del politeísmo, pone claramente en juego esta racionalidad prudencial (Cf. VI, 15-17, 16-18).

[28] Cf. a este respecto XVI-XIX, 55-62, 60-67.

como en otras, en las lenguas como identificativo básico de los pueblos podría justificar su adopción[29], si entendemos las lenguas como matrices conjeturales. En todo caso, esto nos llevaría más lejos de lo que aquí podemos pretender.

Para terminar, y recogiendo de alguna manera los que hemos venido considerando, cabría decir que en el Cusano el objetivo de la paz lleva consigo una reubicación de la diferencia que evite que la tensión que le es propia tome la forma de guerra de confesiones religiosas. Es preciso que la diferencia penetre y se asiente en el corazón mismo del hombre fiel en la forma de tensión entre el deseo de ser y las figuras en que este deseo pueda precipitar, no dando por cerrada en ningún momento la tarea de la propia identidad. Es preciso igualmente que la comunidad de fieles admita y promueva en su seno este juego de diferencias y asuma la inestabilidad consiguiente. Sólo desde semejante disposición puede brotar la caridad y encaminarse la religión hacia una universalidad hospitalaria e integradora.

---

[29] La vinculación entre *linguae* y *nationes* es prefectamente reconocible en muchos textos del Cusano y también en el *De pace fidei* (Cf. III, 10, 9).

LA IDEA DEL CUERPO MÍSTICO EN ALONSO DE CARTAGENA

Francisco Castilla Urbano
Universidad de Alcalá

I

La teoría según la cual la sociedad es como un cuerpo y los individuos que la constituyen equivalen a los miembros del mismo, tiene sus antecedentes en la antigüedad clásica y en las propias Escrituras. Tanto en Platón[1] como en Aristóteles[2] podemos apreciar algunos esbozos de una concepción organicista de la *polis*. Sin embargo, la mayor parte de los escritores de la Edad Media que hacen uso de la metáfora o analogía organicista no remiten en sus citas a los grandes pensadores griegos, sino a San Pablo. Aunque sin duda estamos ante un tema que se repite en las letras de cualquier época[3], se podría decir que durante el período medieval no se prestó la misma atención a la formulación de la metáfora tal y como era posible apreciarla en los escritos del mundo antiguo, mientras que se divulgó extraordinariamente el mensaje paulino procedente del texto sagrado.

Es en la Biblia donde aparece expresada de manera explícita, y con una formulación que tendrá enorme influencia en el pensamiento posterior, la doctrina del *corpus Christi*, que durante la Edad Media dará origen a la teoría del *corpus mysticum*[4], si bien hay que destacar que el elemento al que originalmente se extiende la comparación no es el Estado o la sociedad, sino la Iglesia. Esto no significa que la adaptación medieval de la metáfora estuviera exenta

---

[1] *República*, 369a y 462cd; *Leyes*, 964d-965a.

[2] *Política*, 1253a 19-24, 1277a 5-10, 1302b 33-1303a 2, 1325b 14-30.

[3] Von Gierke, O., *Teorías políticas de la Edad Media (Edición de F. W. Maitland)*, Madrid, C.E.C., 1995, pp. 117-33, y Rico, F., *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en la cultura española*, Madrid, Alianza Ed., 1988.

[4] Kantorowicz, E. H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza Ed., 1985 (1957), p. 191: «el término paulino [*corpus Christi*] que originariamente designaba a la Iglesia cristiana, empezó ahora a designar a la hostia consagrada; por el contrario, la noción de *corpus mysticum*, hasta el momento utilizada para describir la hostia, se transfirió paulatinamente –después de 1150- a la Iglesia como cuerpo organizado de la sociedad cristiana, unida en el Sacramento del Altar».

de intereses políticos[5]. En el Nuevo Testamento, San Pablo es el creador de lo que se ha dado en llamar la *metáfora del cuerpo místico*, constituido por todos los creyentes, que por el bautismo quedan injertados en la cabeza de Cristo e identificados como tal cuerpo con la Iglesia[6]. Lo importante de esta inspiración desde nuestro punto de vista es que no quedará reducida al plano eclesiástico que tiene en los escritos paulinos, aunque éste no deje de ser su principal campo de aplicación, sino que servirá para fundamentar teorías sociales y políticas de diferente carácter.

En el contexto español de los siglos XV y XVI, son numerosos los autores que hicieron uso de la imagen paulina; entre ellos, los que más frecuentemente han atraído la atención de los eruditos tal vez hayan sido los seguidores del humanista Erasmo. Marcel Bataillon llamó la atención sobre el peculiar significado que dicha metáfora adquiere en los escritos de los erasmistas españoles, e incluso llegó a concluir, en su famoso libro *Erasmo y España*, que el uso de la metáfora paulina puede ser un rasgo suficiente para catalogar la fecha de redacción de un libro[7].

La trascendencia de la obra del hispanista francés y la rotundidad de sus afirmaciones tenían que atraer necesariamente la polémica. Eugenio Asensio, uno de los más brillantes comentaristas españoles de la obra del autor francés, estimó en exceso atrevido considerar la metáfora del cuerpo místico "como delatora de erasmismo"[8]. Buscando un antecedente cuya influencia pudiera ensombrecer la del humanista holandés, José Antonio Maravall encontró

---

[5] Ibíd., p. 189: «La doctrina corporativa de la Iglesia romana fue resumida y elevada a dogma por el Papa Bonifacio VIII, en 1302, en las frases lapidarias de la bula *Unam sanctam*… El contexto general de la bula no deja duda sobre el vertido de la frase introductoria. Revela el esfuerzo supremo por parte del poder espiritual para contestar y, en lo posible, superar el reto de la incipiente autosuficiencia de los cuerpos políticos seculares».

[6] I *Corintios* 6, 15; 10, 16-17; 12, 12-27; *Efesios* 1, 22-23; 2, 16; 3, 6; 4, 4, 16 y 25, y 5, 23-30; *Colosenses* 2, 19.

[7] Al hablar de la influencia de Erasmo sobre Alejo de Venegas, afirma que, aunque no existieran otras semejanzas, «traicionaría ya la filiación erasmiana de su sentimiento religioso por el uso que hace de la imagen del cuerpo místico cuyos miembros son todos los cristianos y cuya cabeza es Cristo. Tal vez en otros países haya sido popularizada esta imagen por otros escritores antes de serlo por Erasmo. Pero en España aparece como un rasgo erasmiano por excelencia, y bastaría casi por sí solo para fechar un libro» (Bataillon, M., *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Madrid, F.C.E., 1986, p. 565).

[8] Asensio, E., *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2000 (1952), p. 65.

numerosos autores que habían expresado la idea con anterioridad a Erasmo, pero ninguno de ellos parecía haber trascendido más allá de un ámbito muy reducido. No obstante, no dudó en advertir que el uso de San Pablo en los escritos del siglo XVI no hacía sino profundizar en una tradición arraigada en el pensamiento español, ya que el del cuerpo místico "es un tema que se encuentra difuso y en estado de cuasi tópico en la situación espiritual de la Baja Edad Media española, en espera de que nuevas corrientes de religiosidad lo revivifiquen"[9].

II

Precisamente, lo que nos proponemos en este escrito es estudiar el uso de la metáfora en las obras de Alonso de Cartagena (h. 1385–1456), quizá uno de los pensadores españoles más relevantes del siglo XV y uno de los autores que citaba de pasada Maravall en su artículo. Convertido al cristianismo a la vez que su padre, el rabino Pablo de Santa María, que llegaría a ser obispo de Burgos, Alonso de Cartagena sucedería a aquél en ese cargo y estaba, como converso, en las mejores condiciones, mucho antes de la eclosión del erasmismo, para captar y dar expresión a ese sentimiento de comunidad e igualdad que los nuevos cristianos aprecian en la metáfora del cuerpo místico.

Tal vez la obra de Alonso de Cartagena donde más claramente aparece esta idea sea el *Defensorium Unitatis Christianae*; este texto "nace como consecuencia directa de los ataques sufridos por los conversos y principalmente por los sufridos en la ciudad de Toledo durante el 1449"[10]. Dichos ataques, en cuyo origen y desarrollo no vamos a entrar en este escrito[11], dieron lugar a una serie de documentos contra los conversos, en respuesta de los cuales interviene el obispo de Burgos con su *Defensorium*. Hay en esta obra claras referencias al *corpus mysticum*, donde los convertidos se incorporan por el bautismo, beneficiándose inmediatamente de la gracia divina: "El bautismo incorpora a los

---

[9] Maravall, J.A., «La idea del cuerpo místico en España antes de Erasmo» (1956), en *Estudios de Historia del Pensamiento Español. Edad Media. Serie Primera*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1967, p. 200.

[10] Verdín-Díaz, G., Introducción a *Alonso de Cartagena y el Defensorium Unitatis Christianae (Introducción histórica, traducción y notas)*, Universidad de Oviedo, 1992, p. 15. En lo sucesivo se citará el *Defensorium* por esta edición.

[11] Lawrance, J., «Alfonso de Cartagena y los conversos», en A. Deyermond y R. Penny, eds., *Actas del primer Congreso Anglo-Hispano. Tomo II. Literatura*, Madrid, Castalia, 1993, pp. 103-120, proporciona una excelente contextualización y bibliografía abundante.

bautizados a Cristo como miembros y de él, como cabeza, discurre por los miembros la plenitud de su gracia y de su virtud”[12].

Esta gracia afecta a la persona en tanto que individuo, por encima de su pertenencia de origen a uno u otro grupo. Cartagena logra así conciliar la hermandad[13] entre los hombres con la consideración individual de los méritos de cada cual, que extiende al principio de los tiempos. Así, después de la muerte de Abel:

> «El género humano se dispersó en diferentes y contrarios modos de vivir: algunos realmente sirviéndose de la luz de la razón natural siguieron una vida honesta que va pareja con cierto conocimiento de Dios; otros, en cambio, engreídos al ignorar al Dios verdadero, procedieron a crearse dioses falsos. De aquí arrancó el yerro de los muchos dioses y de otras varias supersticiones. Sin embargo, la gente de todo el universo era igual y, ante Dios, en cuanto a origen, ninguna precedía a la otra a favor alguno, sino que cada uno de los hombres, con la colaboración de la divina gracia, conseguía aquel favor que nacía de los méritos propios»[14].

El valor de la persona, que es la que se inserta en el cuerpo de Cristo y se constituye como uno de sus miembros, y no, por tanto, el dato de su procedencia, convierten a cada cual en responsable de sus propios méritos, lo que anula cualquier pretensión de privilegio o perjuicio por pertenecer a cualquier pueblo o linaje[15]. La metáfora organicista desempeña así una triple función: igualadora, unificadora y gratificadora. En virtud de la primera, se reconoce exclusivamente a los individuos, *que se integran todos ellos en igualdad de condiciones* como miembros del *corpus mysticum*; por la segunda, los distintos miembros llamados a engrosar la grey cristiana, sea cual sea su origen, *se unen en un solo cuerpo*, el de Cristo, que es la Iglesia; pero, a la vez y en tercer lugar, *ese cuerpo ejerce una función santificadora*: al unirse al cuerpo de Cristo todos los fieles reciben su gracia, lo que los hace iguales en virtud.

---

[12] *Defensorium*, Segunda parte, Teorema primero, capítulo octavo, p. 171.

[13] Cartagena, Alonso de, *Tratados Militares*. Edición, estudio y notas de N. Fallows. Madrid, Ministerio de Defensa, 2006. *Doctrinal de los caballeros*, Introducción al Título Segundo, p. 277: «Entre todos los hombres, según dice el jurisconsulto, puso la natura una manera de parentesco» (en lo sucesivo se citará el *Doctrinal* por esta edición).

[14] *Defensorium,* Primera parte, capítulo primero, p. 108.

[15] Ibíd., Primera parte, capítulo primero, p. 109: «Se daba, pues, importancia a las obras de cada uno, no a la descendencia de una determinada familia o linaje».

Esa nueva situación los equipara bajo la cabeza de Cristo, de manera que no sólo pierde su razón de ser cualquier referencia a la procedencia, olvidada al adquirir los fieles por el bautismo su nueva condición, sino que incluso diluye cualquier nueva distinción religiosa que se intente establecer pues, en tanto que miembros de un mismo cuerpo, todos afirman su utilidad y todos quedan englobados dentro del mismo. Una conclusión que resultaba especialmente valiosa para los conversos frente a la preferencia por el linaje que pretendían hacer valer los cristianos viejos. De hecho, Cartagena no deja de recordar que la existencia de antecedentes gentiles, aunque en menor medida que israelitas, en la propia genealogía de Cristo, era un síntoma evidente de la superación de las diferencias que pudieran existir antes de que se extendiera su mensaje[16].

Aunque el *Defensorium* presenta en ocasiones un carácter polémico que pretende dar cuenta de los ataques que aspiraban a convertir a los conversos en cristianos y ciudadanos de segunda clase, su objetivo es mucho más ambicioso: quiere responder a la preocupación general por el destino del hombre tras la caída[17]. De ahí que Alonso de Cartagena vaya más allá de una defensa circunstancial y mantenga no sólo la igualdad de los creyentes por encima de su origen, sino también la necesidad de ser comprensivo con aquellos que, recién incorporados, pueden experimentar en su carne la tentación de dar marcha atrás en su nueva fe. Lejos de aceptar la llamada a su exclusión, para éstos también es válido el mensaje uniformador pues, como miembros del mismo cuerpo, la caridad cristiana debe verse aplicada sobre ellos con más cuidado y delicadeza que sobre los miembros firmes[18].

---

[16] Ibíd., Segunda parte, Teorema tercero, capítulo primero, p. 189: «De estos dos grupos que mencionamos [israelitas y gentiles] es bien sabido que cuando acceden a la fe católica se forma una sola Iglesia, un solo pueblo, un solo cuerpo, cuya cabeza es Cristo. Toquemos ligeramente este punto de la manera sumaria que nos fuere posible. Lo que sea primero en dignidad, aunque intermedio en el tiempo, no debe por esta razón preceder al resto de los testimonios porque el mismo Jesucristo que es la verdadera y suprema cabeza nuestra y cuyo único cuerpo es toda la Iglesia y el pueblo católico de cualquier parte que procediere, aunque de una manera más fundamental proceda de uno, sin embargo, según la carne nació de uno y otro de tal modo que nos haría a todos uno en su oculta divinidad».

[17] Lawrance, J., art. cit., p. 117.

[18] *Defensorium*, Segunda parte, Teorema cuarto, capítulo decimocuarto, p. 262: «¿Quién, por consiguiente, honesto e inteligente, podrá dudar que a los hombres de esta clase como a los otros que viven en la fe católica hay que tratarlos con el debido honor de acuerdo con la categoría de sus personas, eliminando toda diferencia de primitivo origen, y que deben ser tratados tanto más delicada cuanto más recientemente hayan llegado a la fe, a la manera del

La equiparación de todos los creyentes, conversos o cristianos viejos, en la Iglesia es sólo la consecuencia religiosa de la metáfora, que entiende como igualmente válidos a todos los miembros que integran el *corpus mysticum*. Sin embargo, ya Eugenio Asensio señaló las posibilidades que existían a la hora de interpretar aquella:

> «La metáfora poseía varios usos. Se aplicaba a la Escritura, a la Iglesia, a la Eucaristía. Y la aplicación a la Iglesia tenía un doble filo: podía subrayar la unidad de los miembros animados por el mismo espíritu o las diferentes funciones y jerarquía de cada uno»[19].

En el caso de Alonso de Cartagena parece evidente la preferencia por la primera opción, la que recalca la unidad de los miembros del cuerpo. La misma interpretación igualitaria, por cierto, que predominaba en los medios erasmistas, según el profesor Abellán[20].

Pero Alonso de Cartagena no deja de exprimir la analogía en busca de otras consecuencias; en concreto, aquellas que guardan relación con las diferencias sociales. Pues si el bautismo anula el pecado, anula también los impedimentos que pudiera haber en la sociedad civil como consecuencia del mismo. Quien es recIbído como nuevo miembro del cuerpo de Cristo, ve abiertas las puertas al *corpus morale et politicum* en el sentido aristotélico y, convertido en uno más de sus integrantes, ve derribarse cualquier obstáculo que pudiera impedir el reconocimiento de sus "honores de esta vida"[21]. Para el obispo de Burgos,

---

apóstol que a los neófitos en la fe como a niños recién nacidos les daba leche, no comida sólida? Con lo que no quiero decir que éstos han de ser tratados de diferente manera que los demás, sino que bajo la unidad de un mismo cuerpo si advertimos que algunos son débiles, que los aliviemos con la leche de la caridad y con los pechos de la generosidad, como en un mismo jardín a las plantas más tiernas se las riega más a menudo con abundancia de buena agua».

[19] Asensio, E., *o. c.*, p. 65.

[20] Abellán, J.L., *El erasmismo español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, pp. 129-130: «Aquí está precisamente la originalidad del tratamiento erasmiano, que –frente a la jerarquización– insiste en el carácter igualitario de la metáfora, de acuerdo con el espíritu renacentista de acentuar la hermandad de naturaleza por oposición a la hermandad de filiación, más típica del medievo. Se da así un paso de lo que podemos llamar interpretación vertical a la interpretación horizontal de la metáfora, caracterizadora del erasmismo español».

[21] *Defensorium*, Segunda parte, Teorema cuarto, capítulo duodécimo, p. 256: «¿Qué mayor alejamiento de la vida pasada o qué mayor renovación puede darse, una vez rechazada la infidelidad, que aquella que por medio de la recepción de la fe se produce con la purificación sacramental por la cual surge el hombre nuevo al despojarse completamente del hombre viejo? Del hombre viejo, por consiguiente, no queda impedimento, o mancha, de tal manera

negar esto viene a ser lo mismo que caer en la herejía, pues supone tanto como negar la validez del bautismo, que es un sacramento que infunde a quien lo recibe gracia y virtudes[22].

Sin embargo, a nadie escapa que el honor se reparte de forma desigual en todas las sociedades, sean de judíos, de gentiles o de fieles. Por tanto, la restauración del honor de los judíos convertidos no puede darse por igual, sino que tendrá que asentarse sobre las diferencias existentes. Al fin y al cabo, la gracia equipara en lo religioso, pero deja intactas las diferencias civiles de origen, lo que significa que a cada nuevo miembro le debe corresponder el mismo oficio o condición que poseía cuando no era parte del *corpus mysticum*:

> «No se puede, por tanto, dudar que cualquier israelita, al igual que cualquier otro, una vez limpio del pecado de infidelidad por el agua del bautismo, en la medida que le corresponda será partícipe del honor tanto eclesiástico como civil, de modo que el rústico se sienta igual entre los rústicos, el plebeyo entre los plebeyos, el de pueblo entre los de pueblo, el mercader entre los mercaderes, el soldado entre los soldados, el noble entre los nobles, el sacerdote entre los sacerdotes, y así sin interrupción hasta recorrer todas las escalas del gobierno eclesiástico o político, respetando siempre la preeminencia y honor de los más nobles y de las familias sobresalientes, ya que la nobleza no es exactamente la misma en todos los nobles, porque algunos nobles son más nobles que otros»[23].

Así pues, Alonso de Cartagena, en un giro que resalta más cuando se observa sobre el fondo de la equiparación religiosa anteriormente establecida, reconoce que ésta no anula el distinto mérito social que poseen los integrantes de la sociedad, de manera que se hace necesario admitir la nobleza y el honor que en la vida

---

que puede alcanzar tanto la salvación del alma como los honores de esta vida, si no hay cosa alguna especial en contra de su persona».

[22] Ibíd., Segunda parte, Teorema cuarto, capítulo decimosexto, p. 269: «en el bautismo se infunden gracia y virtudes, es lógico que el que sostiene que al bautizado, sin culpa propia, se le ha de negar el honor debido, ya en la muestra de respeto que pertenece a la forma general, ya en la exaltación de la persona virtuosa que pertenece a la forma especial de honor adecuado a la cualidad de la persona y de las cosas, necesariamente afirma una de las dos cosas: o que en el bautismo no se infunden virtudes, lo que va contra la fe católica, o que a la virtud no se le debe honor, lo que va completamente en contra de la doctrina filosófica y de toda política de gobierno. Si obstinadamente se afirma lo primero es herético, si lo segundo, es insensato y de una extremada locura».

[23] Ibíd., Segunda parte, Teorema cuarto, capítulo decimosexto, p. 269.

social algunos poseen en mayor medida que otros. Desde este supuesto, se añade ahora al uso horizontal de la metáfora en lo que afecta a la consideración religiosa de los individuos, el reconocimiento de las jerarquías sociales, por cuanto se admiten los méritos distintos que algunos atesoran por su oficio o –aquí sí– linaje:

> «Por consiguiente, por la unidad del nuevo cuerpo podremos apreciar cuán grande es la unidad de los fieles entre sí. Porque aunque tengamos muchos miembros, y el uno sea más noble que el otro por la diferencia de funciones que les corresponden para atender con solicitud al todo, sin embargo, cualquier daño que se le haga a uno de los miembros afecta a los otros, ya que en su debida proporción se ayudan mutuamente. Así pues, bajo la unidad del cuerpo de la Iglesia, aunque un individuo sea más digno de honor que otro por diversas excelencias que quizás concurran en él, sin embargo, en lo que se refiere a la universalidad de integrar el cuerpo como un todo y de ser llamado miembro como otro cualquiera, no hay ninguno despreciable, sino que todos son iguales. Y así como el ojo no puede decir al pie que no es un miembro, aunque él por su oficio visual sea más sobresaliente, delicado y honroso, de la misma manera en el cuerpo de la Iglesia, en que los miembros fieles tienen diferentes oficios y unos son, en cierto modo, semejantes al ojo, otros a la lengua, otros a los brazos, otros a los pies, y a alguno a causa de un oficio superior o de una ilustre nobleza o de cualquier otra particular excelencia haya que honrarlo más que a otro, sin embargo, todo fiel, de cualquier origen que sea, es un miembro íntegro y apto, de manera que bajo la imagen de miembro conveniente sea colocado por la providencia de la Iglesia en el lugar adecuado»[24].

III

Pero con esta reflexión, Cartagena parece abrir las puertas a la consideración no tanto del *corpus mysticum ecclesiae* como del *corpus politicum*. En efecto, son numerosas las obras del obispo burgalés en las que utiliza la metáfora organicista para aludir a la sociedad o al Estado[25], confirmando así ese trasvase

---

[24] Ibíd., Segunda parte, Teorema tercero, capítulo sexto, p. 210.

[25] Cartagena, A. de, «Discurso sobre la precedencia del rey católico sobre el de Inglaterra en el concilio de Basilea», en *Prosistas castellanos del siglo XV*, Ed. de M. Penna, Madrid, B.A.E., 1959, p. 209 a: "así como desimos nobles a las personas singulares, así desimos nobles a las cibdades e a los regnos. E como entre los omes acaesce que uno es noble e otro más, así puede acaecer en las cibdades e en los regnos; ca el derecho que es de una parte a otra parte, esse mesmo derecho se guarda de un todo a otro todo".

del uso religioso al civil que se produce especialmente a partir del redescubrimiento medieval de Aristóteles[26]. Lo más llamativo de esa aplicación es que Cartagena desarrolla, en la línea que acabamos de ver esbozada en los dos últimos textos, una interpretación vertical de la metáfora que, de acuerdo con el Estagirita[27], viene a insistir en la necesidad de que existan diferencias sociales para que cualquier sociedad pueda sobrevivir:

> «En todos los ayuntamientos de gentes cumple que haya diversos estados para que algún fruto se pueda hacer. Ca según dicen los filósofos, no se podría poblar la ciudad si todos fuesen ricos, ca no habría quién labrase las heredades ni quién quisiese hacer algunas cosas que son necesarias para enderezamiento de la república que son bajas y habidas por viles. Y si todos fuesen pobres, no se podría gobernar la república, porque no habría quien socorriese a los otros en el tiempo de las necesidades. Y por estos son menester hombres de diversas guisas»[28].

Pero si el buen fruto requiere de estados diversos, los miembros del cuerpo no pueden ser iguales, sino que tendrán que diferir en importancia. No otra cosa es lo que reconoce D. Alonso al Marqués de Santillana cuando le responde el 17 de marzo de 1444, seis años antes por tanto de escribir el *Defensorium*, a la *qüestión* por él planteada sobre el juramento de la caballería: «vos resçebides non pequeña suerte de grandes trabajos, commo vno de los prinçipales mienbros que a nuestro muy soberano príncipe, que es nuestra ca-

[26] Kantorowicz, E. H., *o. c.*, p. 204: «Hubo todavía otra noción que se hizo popular en el siglo XIII, la noción del «cuerpo político», que resulta inseparable tanto de la época de las tempranas teorías corporativas como del redescubrimiento de Aristóteles. Muy pronto, el término «cuerpo místico» se hizo aplicable a cualquier *corpus morale et politicum* en el sentido aristotélico. No podemos aventurarnos a valorar la influencia de Aristóteles sobre el lenguaje político bajomedieval, ni siquiera preguntarnos lo que supuso el hecho de que, a partir de entonces, y debido a Aristóteles, el Estado no sólo fuera interpretado como un «cuerpo político», sino también cualificado como «cuerpo moral» o «ético». El Estado, y hasta cualquier otro agregado político, fue concebido como la resultante de la razón natural, como una institución con fines morales intrínsecos y un código ético propio. Los juristas y escritores políticos se vieron ante la nueva posibilidad de comparar o contraponer el Estado como *corpus morale et politicum* con el *corpus mysticum et spirituale* de la Iglesia». Véase O. von Gierke, *o. c.*, p. 121.

[27] *Política*. Ed. de J. Marías y Mª Araújo. Madrid, I.E.P., 1970, 1261a 30: «Los elementos que han de constituir una ciudad tienen que diferir cualitativamente».

[28] *Doctrinal de los caballeros*, Introducción al Título sexto, p. 101.

beça, seruiendo ha de sostener e ayudar a la dirección de la real poliçía»[29]. Sería un error interpretar esta importancia diferente de los miembros del cuerpo político como una apuesta a favor de la inmutabilidad o incomunicabilidad de los distintos estratos sociales. Alonso de Cartagena no se desenvuelve ciertamente en una sociedad abierta que reconoce por igual a todos sus miembros iguales derechos y obligaciones y, por consiguiente, la posibilidad de mutar su estado en función de sus méritos; pero la lucha con los musulmanes ofrece las suficientes oportunidades como para concebir que algunos plebeyos se eleven de su estado social a otros superiores[30]. No obstante, no alberga duda alguna respecto a que la sociedad está integrada por miembros de diversa importancia, y que éstos están llamados a desempeñar funciones diferentes aunque, sean las que sean éstas, todas ellas en beneficio del bien común de la república.

Si los individuos, que están unidos permanentemente unos con otros formando un organismo, tienen distinta importancia, tendremos que concluir que ese organismo no puede ser una multitud cualquiera de miembros. Su buen funcionamiento exige una jerarquía, en la que algunos integrantes se reconozcan más fundamentales que otros. Pero esta consideración introduce otro aspecto fundamental de la metáfora: no hay ordenación sin jerarquía, lo que viene a suponer no sólo que en el cuerpo social todos los miembros, sea cual sea su importancia, guardan una posición necesaria, sino también que atienden a la cabeza gobernante que, como miembro más importante de la comunidad, es la que los dirige a la consecución del bien común. Si la finalidad del organismo natural es alcanzar la felicidad individual, la del cuerpo político es lograr la felicidad colectiva, esa *poliçía* a la que alude el texto de la *Qüestión*:

---

[29] Gómez Moreno, Á., «La *Qüestión* del Marqués de Santillana a don Alonso de Cartagena», en *El Crotalón*, 2, 1985, p. 350 (en lo sucesivo se citará por *Qüestión*); *Doctrinal de los caballeros*, Introducción al Título cuarto, p. 95: «Y comoquiera que la cabeza de todos los caballeros y señores seglares sean los Emperadores y reyes… ».

[30] *Defensorium*, Segunda parte, Teorema cuarto, capítulo vigésimo, p. 283: «aunque algunos de éstos [campesinos y plebeyos] impulsados por su espíritu y animosidad se eleven a las actividades de la nobleza, y combatan a mano armada, y poco a poco se vayan incorporando al grupo de los nobles, pues la nobleza como el resto de los bienes temporales es granjeable y susceptible de perderse; sin embargo, son pocos los nacidos de padres rústicos y plebeyos los que lo intenten, teniendo en cuenta la cantidad de gente agrupada bajo el nombre de rústico, de plebeyo, o de pueblo, y también de artesano, y de otros oficios que no son propios de los nobles».

«a semejanza de ellos el que quisiere comprenderlo también lo comprenderá en las cosas místicas, como son las asociaciones, las sociedades, y gran número de pueblos solidariamente unidos, y a los que se acostumbra a llamar cuerpos místicos, pues muestran tener materia y forma, o algo en el lugar de la materia y algo en el lugar de la forma. Y como esto es evidente, también resultará evidente al que lo piense, que no se le llamará ciudad a una multitud de hombres, aunque permanezca reunida en un mismo lugar, a no ser que ordenadamente tienda al bien de la felicidad, porque todas las ciudades y toda participación humana aspiran a algún grado de gobierno»[31].

Pero Alonso de Cartagena sólo concibe este bien común bajo la dirección del rey, lo que no sólo implica una apuesta por la monarquía como forma de gobierno, sino rodear a aquél de un aura moral, casi mística. Así se percibe en lo que Cartagena presenta como una antigua doctrina, aunque renovada modernamente[32], según la cual el monarca es reconocido como el poseedor de la virtud, que de él se expande al pueblo:

«¿O cómo se diría guardar el bien común de su tierra quien a su rey non guardase? Ca quien las antiguas doctrinas e ylaçiones modernas que dellas se sacan quisiere acatar fallará que toda la virtud de la república esta ayuntada e complicada en el rey, e la virtud del rey desparzida e esplicada en el pueblo; de guisa que lo que el vno tiene por vía de complicaçión tiene el otro por vía de explicaçión»[33].

El rey contiene la virtud, que sin él no puede llegar a impregnar a los miembros del cuerpo social. Este ensalzamiento del monarca no es, sin embargo, gratuito. Al establecer la comparación entre el cuerpo y la república, la metáfora orgánica introduce ciertamente un principio de jerarquización que obliga a los miembros a subordinarse a la cabeza que los dirige. Alonso de Cartagena pone como límite a la entrega que puede

[31] Ibíd., Tercera parte, capítulo duodécimo, p. 385.

[32] Pardos, J. A., «Virtud complicada», en Ch. Continisio y C. Mozzarelli, eds. *Repubblica e virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*. Milan, 1995, p. 81, identifica el *De Docta Ignorantia* de Nicolás de Cusa, y su *Epistola ad Rodericum de Trevino*, dirigida a Sánchez de Arévalo, como la moderna fuente teológica de la que mana esta doctrina del príncipe como *legibus solutus*. Sin negar tal posibilidad, que requeriría de mayores apoyos, hay que insistir en la familiaridad de la metáfora para un hombre de la formación de Cartagena.

[33] *Qüestión*, p. 357.

alcanzar esta subordinación el de la muerte, lo cual parece elevar al monarca a señor absoluto, pero no es otra cosa que la evidencia de la sustitución del cuerpo místico de la Iglesia que tiene por cabeza a Cristo por el cuerpo místico de la república cuya cabeza es el príncipe[34]. La insistencia en que esa obligación del caballero va unida al bien público no deja de representar un aviso sobre los límites de la virtud identificada con el poder regio: los que marca la ley y el bienestar de la tierra y del pueblo. El sacrificio por la patria (*pro patria mori*) adquiere así un carácter religioso o casi religioso. Aunque emane del monarca al pueblo y a aquél refluya, la virtud no puede existir si no es transmitiéndose de un miembro a otro del organismo y eso exige que cada uno sea consciente de su vínculo con el bien común. Aunque no sea un objeto de fácil comprensión, siendo, como dice Cartagena que es, materia especulativa, la metáfora organicista adquiere entonces para la sociedad el tinte que habría de adquirir años después en el *Defensorium* para los cristianos: son valiosos todos y cada uno de los fieles que componen el cuerpo de Cristo encarnado en su Iglesia, como son valiosos los súbditos a los que se extiende la virtud *complicada* de su rey, que no puede actuar para sí mismo, sino para el bien del todo al que sirve:

> «Mas esta materia es algunt tanto especulativa e non para aquí, e suélese a las vezes tractar donde la universal Eglesia se fabla; pero non syn razón, a mi parecer, en este logar se interpuso, porque paresca que avnque lo dixeron por diversas palabras, mas la intençión destos dos juramentos toda es vna: ca non guarda la república quien desirue a su rey nin sirve a su rey quien daña al pueblo, segund diríamos que non guarda bien el cuerpo del omne quien le fiere en la cabeça nin le guardaría bien la cabeça quien le firiese en el cuerpo, ca todos los mienbros son coligados e comunican virtud vnos con otros por la proporçión de sus influençias, de guisa que el daño del vno al otro se estiende. Por ende, el buen cauallero que su sacramento quiere guardar deue tener en poco su vida quando syntiere que a defensión de la ley o a serviçio e honor de su rey e prouecho e bien de su tierra cunpliere morir o poner en aventura su vida; e si lo non faze viene contra su profesión, commo el frayle que quebranta su regla»[35].

---

[34] Kantorowicz, E. H., *o. c.*, p. 250.

[35] Ibíd.

La metáfora organicista viene a cumplir así su último designio: en virtud de sus orígenes paulinos se erige en avalista de la igualdad religiosa de todos los fieles, mientras que su aplicación civil, en la que, sin descartar la influencia del mensaje apostólico, es posible que se encuentre más que presente la influencia aristotélica, se convierte en instrumento que garantiza el bien común de la sociedad.

«*ET QUIS EST MIHI AUGUSTINUS*» O DE LA CRÍTICA DE OROSIO DE BRAGA A LAS HEREJÍAS

Rui Coimbra Gonçalves
Universidad de Oporto (Portugal)

En el año de 529, dos sucesos han tenido por objeto la proclamación del fin de una antigua era de falsa piedad y de cultura pagana, y la introducción de una nueva edad de monaquismo. En verdad, fue el Papa Gregorio Magno[1] quien escribió acerca de ese asunto y trató de tornar coincidente en una misma fecha la ocurrencia del cierre de la Academia fundada por Platón en Atenas y los inicios mismos de la vida en el monasterio de Monte Cassino a cargo de San Benito de Nursia.

Un procedimiento así tenía en sus bases una ancha historia de tradición y nuestra ojeada a ese fenómeno traiciona a veces sorpresas, de la misma forma que los argumentos contemplados en el medio de los movimientos religiosos y de las herejías comprendidas en el marco de la ascensión del cristianismo pueden revelarnos un escenario compuesto de mezclas. A veces la misma Iglesia sostenía la propensión para apropiarse de algunas heterodoxias, o, al menos, de sendas distorsiones históricas en orden a incrementar y consolidar la fe y los cultos de sus fieles.

Ha sido en ambos senderos que pudo ser planteada la relación de estrecha colaboración mantenida entre San Agustín y Pablo Orosio; y, como quizás tendremos ocasión de ver adelante, la asimilación de las liturgias, como el culto jacobeo, partiendo de la supervivencia de la devoción priscilianista en

---

[1] Así lo da a entender la parte de la obra de San Gregorio Magno reportada a San Benito de Nursia, sobre todo el Libro II de sus *Diálogos*, que constituye una *vita* del fundador del monaquismo en Europa (cf. Greg., *Dial.* II 37 = Migne, J.-P., *P. L.* LXVI, col. 202: ahí, resulta el santo sepultado en el altar en el que había entronizado su cenobio casinense, quiere decir, sobre un antiguo culto de Apolo). No es de extrañar, pues, que todo el paso Papal se confunda con una verdadera apología del cristianismo contra la idolatría pagana.

La descripción misma de la educación de Benito cree sorprender la instrucción secular romana como un liminar obstáculo al bienestar moral y espiritual, por lo que Gregorio trataba de repudiarla (cf. Ibíd., *Prol.* = Migne, J.-P., *P. L.* LXVI, col. 126). De resto, toda la apología de la santidad en esta época (la transición del siglo VI al VII, y en la Alta Edad Media en general), tendía a ver en el alejamiento a los *studia litterarum liberalia* casi un requisito. Sobre este último asunto, ver MacCready, W., *Signs of Sanctity. Miracles in the thought of Gregory the Great*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (col. «Studies and Texts», n.º 91), 1989, pp. 180-181 y nn. 8 y 10.

el antiguo territorio de Galecia (se trata aquí de la provincia romana, no confundir con la actual Galicia).

Si suponemos que nació Pablo Orosio en la antigua ciudad de *Bracara Augusta* (entonces la capital de Galecia, una subprovincia romana de la *Hispania Tarraconensis*, hoy en el Norte de Portugal), entre 374 y 377, sólo desde el siglo VIII su prenombre de "*Paulus*" ha sido reconocido como perteneciente a el. Siendo al mismo tiempo un padre y un historiador, sabemos que huyó de su nativa tierra ibérica hacia el norte de África tan solo tras su ordenación sacerdotal, probablemente a causa de la invasión vándala del 414.

Allí, en la África romana (y después de tomar gran interés por la controversia priscilianista, entonces esparcida por su propia patria chica, el futuro reino suevo del noroeste de España, y que ahí deberá haber conocido), encontró Agustín en su sed episcopal de Hipona (hoy ubicada tal vez en Annaba, en Argelia, no lo sabemos por lo cierto), y trató estrechamente con él, tras una amistosa relación, las cuestiones del alma y de su origen en el marco de la doctrina priscilianista.

Agustín envió a Orosio, después del 414, a Palestina con una carta de introducción, para acercarse a San Jerónimo, que se hallaba en ese tiempo establecido en Belén, a tratar de arreglar los temas relativos al alma. Ahí pudo aquel encontrar otro teólogo herético, Pelagio, y argüir principalmente en contra de sus doctrinas de la anti–predestinación (con las cuales el mismo Agustín ha devenido un serio contendiente), emprendiendo una lucha contra su difusión en Britania, otra provincia romana.

Es significativo también que, luego de haber llegado a Palestina, escribió, cerca del 414, su *Consultatio sive Commonitorium ad Augustinum de errore Priscillianistarum et Origenistarum* (lo que podríamos traducir al español por *Recordatorio a Agustín acerca del error de los priscilianistas y de los origenistas*), la obra mas temprana que le conocemos, generalmente impresa junto con el corpus de escritos, y, en ese caso, acto seguido al rescrito del Padre de la Iglesia, *Contra Priciscillianistas et Origenistas liber ad Orosium*.

La misma cuestión se halla en relación no menos estrecha con sendas propuestas que probablemente le han asistido en su viaje a Tierra Santa, entre ellas se cuentan el intento de peregrinaje y el de la búsqueda de reliquias. Pero, más allá de esas motivaciones, parece que su principal tarea fue ofrecer ayuda a Jerónimo y a otros pensadores de la ortodoxia cristiana del entorno patrístico de la Iglesia contra Pelagio y los pelagianistas. Estos, a su vez, habían huido a

Palestina tras su condenación en el sínodo de Cartago del 411, y gozado de cierto respaldo doctrinal allí.

Fue en junio del 415 cuando Orosio contendió contra las doctrinas pelagianas, durante el concilio de Jerusalén, llamado por el obispo Juan de la Ciudad Santa. Ahí, nuestro teólogo prosiguió con su tarea de asistencia a Jerónimo en la refutación de la idea impartida por Pelagio según la cual el hombre era incapaz de hacerse con el perdón de sus pecados y con la entereza de la gracia divina sin el único respaldo de Dios.

En la *Pars Orientis* del Imperio romano, todavía, en donde permanecía el griego como lengua franca, el latín utilizado por los padres de Occidente no era comprendido por los de habla helénica. Ese estado de los hechos llevó a que, cuando Pelagio objetó con la famosa apostrofe *Et quis est mihi Augustinus?* («¿Y quien es ese Agustín para mi?»),[2] ningún de sus compañeros se amotinara o ni siquiera hiciera caso de las luchas emprendidas por el gran padre de la *Pars Occidentis* imperial. Es esa una cuestión de cultura, no menos que un suceso de crispación religiosa en el seno de la tradición milenaria de una misma creencia, que jamás habría de conocer solución hasta nuestros días mismos.

Resulta curioso cómo esta controversia prosiguió manteniendo su llama encendida internamente en el seno mismo de la ortodoxia del catolicismo emergente, entre el propio Orosio y el obispo Juan de Jerusalén, quien enfatizó la eficacia de la gracia divina una vez se desarrollando en un papel de disuasión del hombre en faz del pecado. De hecho, le ha acusado éste de perdida de rectitud en materia de razonamiento. Intentando una respuesta para esa cuestión, el ibérico compuso entonces su tratado *Liber apologeticus contra Pelagium de Arbitri libertate*, a través del cual nosotros podemos hacernos una idea de cómo recurrió el concilio de Jerusalén del 415.

Finalmente, en la primavera del 416, Orosio abandonó el Próximo Oriente para encontrarse de nuevo con Agustín en la cuesta del sur del Mediterráneo, en Hipona. Pero, entonces, al intentar alcanzar su patria, fue puesto al corriente de las demás devastaciones emprendidas allí por los Vándalos, y acabó desistiendo de sus intentos, retrocediendo de la isla de Menorca a África.

---

[2] V. g. «Paulus Orosius», in *Encyclopedia Britannica*, vol. 20, 1911, p. 327.

Fue ahí donde comenzó a escribir su *opus summum* de los *Historiarum aduersus paganos libri septem* (los *Siete libros de Historias contra los paganos*), en los que trató de esbozar una verdadera suma de la Historia Universal desde un punto de vista cristiano, profundamente marcado, además, por el pensamiento de su amigo, Agustín. Sucede eso no por mero capricho de la casualidad, acto seguido a haber saqueado Roma, Alarico, rey de los Visigodos en el año 410, un episodio dramático que chocó con todo el mundo civilizado de entonces, fuese cristiano o no cristiano, incluyendo San Jerónimo en sus cartas, cuando tomó conocimiento del hecho en su rincón lejano de Palestina. Pudo él proclamar al tiempo que Roma habría de morir por la espada antes de que sucumbiese de hambre…[3]

Sólo en el 418, Orosio pudo poner un punto final en sus *Historias*, en donde nosotros podemos ser testigos de sendas como palmarias huellas de una escritura demasiado rápida y de un proceso creativo influido por la mano de Agustín en su *De Ciuitate Dei*. En ambas perspectivas, fácilmente nosotros sorprendemos la idea de que la caída de Roma en poder de los pueblos bárbaros habría sido obra de la conversión del Emperador a la cristiandad, actitud en la que fue secundado por una masiva adhesión popular de la faz habitada de los territorios de mayor proximidad o influencia romanas.

Y no será menos paradójico que, procediendo así (tratando de arreglar un escenario de propaganda antipagana sistemática), tanto Orosio como Agustín tuvieron que escoger el camino de elegir sus paradigmas formales y sus referencias históricas precisamente partiendo de los campeones culturales de la civilización, entre los cuales vigoraba una así llamada "literatura apocalíptica" de raíz judaica, tradición esa que se imponía haciendo la prédica de Roma como la Babilonia del mundo, una suerte de *Magna Meretrix* de la faz conocida de la tierra que debería verse derrumbada. Entre esas autoridades, podremos encontrar historiadores como Tito Livio, César, Tácito, Suetonio, Floro, Justino o Eutropio, y, al mismo tiempo, la Sagrada Escritura y algunas crónicas de Eusebio bajo la revisión de San Jerónimo.

Un hábil argumento sostenido por Orosio, con la aquiescente complicidad de Agustín, en contra de los que vieran en el abandono de los dioses antiguos de una vieja orden (cuya pérdida de piedad habría sido, a su vez, un pretexto para la punición y la cólera del cielo), tendió a vislumbrar en los desastres y malas fortunas acaecidas mucho tiempo antes del incremento del cristianismo una prueba de que Dios no tendría ninguna intervención en los hechos humanos.

[3] Hier., *Epist.* 127, 12: *Capitur Vrbs, quae totum cepit orbem; immo fame perit antequam gladio,* […].

Estamos seguros de que un argumento de ese orden ha contribuido sobremanera para conformar el pensamiento agustino (aun más que haber sido sostenido por este, desde luego si admitimos que aquella obra magna orosiana ha servido, de alguna manera, de introducción a la *Ciudad de Dios*). Eso sería válido para aquel agustinismo que predicaba la independencia de la Ciudad de Dios de la de los Hombres como estrategia para disociar ambos niveles de comprensión, uno incapaz de verse abarcado por el alma humana, el otro generado por esta, pero no manteniéndose como objeto de supervisión sistemática por parte de Dios.

No será simple fruto de casualidad que el celo con que Dios siempre deberá intervenir en los negocios humanos, de forma que no permita la participación de la porción de maldad generalmente implicada en ellos, ha sido desde esa fecha ampliamente incluida entre los argumentos más veces elegidos y argüidos por los ateos como una suerte de refutación de la misma existencia de Dios. Para controvertir esa tradicional conducta pagana y para dar incremento a su estilo de refutación apologético, Orosio ha escogido presentarnos un persistente escenario de catástrofes sufridas por los pueblos antiguos, cuyas creencias en materia de religión estaban restrictas a los dioses paganos, ignorantes de los Evangelios.

A propósito de las herejías, habremos de considerar varias características mediante las cuales fueron motivadas las objeciones tanto por Orosio, como por parte de Agustín en particular, en la senda de su búsqueda común de la ortodoxia cristiana, sobretodo la principal de todas ellas, el priscilianismo.

En primer lugar, estamos delante de un fenómeno de doctrina predicada por Prisciliano, en el atardecer del siglo IV de la era Cristiana. De acuerdo con él, existía un dualismo gnóstico y maniqueo constituido por dos reinos, el de la luz y el de las tinieblas.

Este tema de la difícil coexistencia entre los niveles del cielo nos cuenta una historia de lucha entre los ángeles y los espíritus humanos que habrían entrado en colisión con la sustancia de Dios. Mucho antes, los espíritus de los hombres tuvieron que cumplir una exquisita tarea de conquista del reino de las tinieblas, pero al fin, fallaron en su objetivo y se vieron confinados a sus cuerpos materiales. Como ambos reinos estaban representados en los humanos, un conflicto estalló entre los símbolos de la luz, a causa de los Doce Patriarcas (en realidad, espíritus dotados de algunas correspondencias con ciertos poderes de los hombres); y el lado de las tinieblas, representado por los signos del zodíaco,

simbolizando la materia y el reino inferior. En una visión de ese talante, el Salvador aparece como un cuerpo celeste pero común (cual espíritu derrotado), a quien supondría libertar las almas de los hombres de la materia terrenal.

El problema reside aquí en la recusación de algunos dogmas de las Escrituras, como la creación, y en la aceptación personal de algunos textos apócrifos (lo que traía consigo interpretaciones asimismo personales). Podremos ver ahí un buen pretexto para la costumbre priscilianista del ayuno durante todos los domingos y cada día de Navidad, del mismo modo que habían sus sectarios proclamado que naturaleza y materia pertenecían al dominio del mal. No ha sido por casualidad que Agustín redactó un tratado entero (el asimismo intitulado *De mendacio*, quiere decir *Sobre la mentira*), en donde se dedicaba a refutar todas esas teorías inspiradas de una sola fuente humana, que prometían un santo desenlace para un mundo fundado en reales embustes…

No nos hallamos, por todo lo subrayado (y, como así, por su martirio deplorado por miembros de la Iglesia naciente, como San Ambrosio y San Martín de Tours), atónitos delante del difuso culto granjeado por esta figura (de Prisciliano), sobretodo en el Noroeste de nuestra península.

Más de un investigador moderno[4] ha sostenido que la creencia del mantenimiento de las reliquias del Apóstol Santiago en el cabo de Finisterra de Galicia, podría ser sentido como un efectivo fenómeno de asimilación tomado por la Iglesia (cuya predicación a menudo tenia necesidad de ser legitimada a través de una suerte de liturgia basada en criterios de causalidad histórica de explicación de la existencia de cultos primitivos semejantes, los paganos incluidos). Entre estos últimos, podría muy bien contarse la práctica de cualquier ritual priscilianista allí, de factura más ancestral. De hecho, lo que se nos muestra palmario es que un efectivo culto devoto al apóstol (que sufrió su martirio tan lejos como en Jerusalén), se revela difícil de comprobar antes del siglo IX y de las leyendas de Carlo Magno, tendientes a ensalzar la propaganda de una reconquista cristiana precoz en esas tierras.

Sin embargo, haciendo nuestra consideración de este particular motivo, podemos concluir que el papel tomado por Orosio en una controversia de esa

---

[4] Ver Solod, B., *Charlemagne in Spain: the cultural legacy of Roncesvalles,* Genève, Librairie Droz, 1966, p. 59 y nn. 176 y 177; Rivair Macedo, J., «Mouros e cristãos: a ritualização da conquista no velho e no Novo Mundo», en *Bulletin du centre d'etudes médiévales d'Auxerre*, Hors série 2 (2008), p. 4.

talla, se limitó a servir de sustentáculo a Agustín en el camino de emprender un combate común.

Más estragos parece haber cometido la lucha con Pelagio, por encima de todo la idea que Benjamin B. Warfield identificó con las dos maneras en que, según él, la creencia religiosa de la humanidad quiso ver la recta manera de franquear el camino hacia la salvación.[5] Por alguna razón, San Jerónimo llamó a esta segunda vía –la de la promesa de beatitud en el cielo por medio de los únicos expedientes humanos de su libre albedrío–, «la herejía de Pitágoras y de Zenón»[6] (no la herejía de Prisciliano o de Pelagio), a causa, por supuesto, de la proximidad que mantendría ella con el paganismo. Al contrario, solamente podríamos encontrar la faz del cristianismo, que preconizaba la gracia divina de la salvación tan sólo con la suposición de ser concedida por mano de Dios, aunque siempre acompañada de un mayor o menor grado de responsabilidad y adhesión humanas.

En el mismo sentido, nos será permitido plantear la oposición orosiana al presbítero Orígenes y a la predicación origenista. El concepto en el cual el propio Demonio estaría capacitado a experimentar el arrepentimiento e inclusive la salvación, terminó condenado como herético, a despecho del influjo que pudo aún mantener por doquier en la Edad Media.

Orosio nos subraya con claridad en sus *Historias*, que al menos una de las persecuciones movidas contra los cristianos fue originada por merced del Emperador Maximino a causa de su virtuoso predecesor, Aurelio Alejandro, cuya instrucción en esa materia le ha sido administrada por su madre, Julia Mamea, impartida, a su vez, por Orígenes. Y prosigue explicándonos ese trágico incidente en términos que más bien podrían verse incluidos en una de las catástrofes con cuyo relato siempre se complace en proveernos en su calidad de argumento en favor de la responsabilidad de los paganos.

> *Qui maxime propter christianam Alexandri cui successerat, et Mameae matris eius familiam, persecutionem in sacerdotis et clericos, id est doctores, uel praecipue propter Origenem presbyterum miserat*[7].

[5] Warfield, B., *The Plan of Salvation = O plano da salvação*, trad. da ed. rev., Edições Vida Nova, Leiria, 1958, *passim* (esp. pp. 118-124 y 133, n. 84).

[6] Ibíd., pp. 30 y 125, n. 3.

[7] Oros., *Hist.* VII 19. Hacemos aquí una breve paráfrasis de sus palabras a partir de dos traducciones para lenguas modernas, a falta de haber podido hacernos con una directa al castellano (cf. Orósio, *Historiae aduersus paganos Liber Septimus = História apologética (O livro 7 das* Histórias contra os Pagãos *e outros excertos)*, introd. y trad. de Farmhouse Alberto,

Más de una docena de puntos podríamos aquí referir en el intento de estudiar la proximidad, las coincidencias y las disparidades entre las *Historias* orosianas y la agustiniana *Ciudad de Dios*. Elegimos, para finalizar, limitarnos a contemplar una por cada cual.

En primer lugar, la idea de la Edad de Oro de un mundo pacífico basado en el advenimiento de la cristiandad como el definitivo estado de la humanidad, difundido además por doquier como un padrón ético, podría verse identificado, a los ojos de las muchedumbres, con la Séptima Edad de la Historia de este mundo, aunque inconstante y perecedero, un concepto admitido por Agustín en el largo recorrido de su *opus magnum*.[8] Este tema toma lugar, siempre y a través de ambas producciones filosóficas, en armonía con la idea de la *patientia Dei*, de modo que cumpla Dios Su plan en el seno mismo de un Imperio romano devenido cristiano y entendido como el Quinto Estado Universal del mundo, después de los reinos temporales de Asiría, Media, Persia y Macedonia allende la misma Roma pagana. Ese planteamiento estaría de acuerdo con la teoría de la sucesión de los imperios en cuanto a su hegemonía sobre la tierra, (y, cómo no, a los sueños proféticos contenidos en el *Libro de Daniel*):[9] o sea, de la conocida ya de los antecesores y contemporáneos de Orosio, como la *Translatio imperii*.

Una materia flagrante, capacitada para poner, al menos una vez, en paralelo estos dos incomparables monumentos de la literatura teológica e historiográfica, puede ser reconocida en el sentido con que Agustín describe las ideas equivocadas de los paganos que pretendían vislumbrar en la cristianización

---

P., introd. y notas de Furtado, R., Lisboa, Edições Colibri–Instituto Português do Livro e das Bibliotecas (col. «Obras clássicas da Literatura Portuguesa»), 2000, p. 133; Orosius, P., *Historiarum aduersus paganos libri septem = The Seven Books of History against the Pagans*, translated by Deferrari, R. J., Washington, The Catholic University of America Press (col. «The Father of the Church. A New Translation», vol. 50), 1964, p. 314): «El [léase el Emperador Maximino], instituyó la persecución principalmente a causa de la familia cristiana de Alejandro (a la cual sucedió), y de su madre, Mamea, y trató de dirigir su empresa contra los sacerdotes y el clero (quiere decir, los doctores), si no lo fuera en particular a causa de Orígenes, el presbítero».

[8] En realidad, esa Séptima Era, habría, en la concepción agustiniana, de marcar aún el final del mismo mundo terrenal, Agostinho, Santo, *De ciuitate Dei = A cidade de Deus*, vol. III, *(Livro* [*sic*] *XVI a XXII)*, trad., pref., nota biográfica e transcrições de Dias Pereira, J., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian–Serviço de Educação (col. «Textos Clássicos»), 1995, p. 2469.

[9] Cf., e. g., *Dan.* 7, 1 ss.

del Imperio y en la perdida de la piedad pagana devota a su religión tradicional, la razón primera de la caída de esa estructura política; y, al mismo tiempo, encarando Orosio la sucesión de las desgracias a lo largo de la Historia de Roma como el preludio de una era de salvación final en faz de las catástrofes humanas y naturales.[10] En ese mismo sentido parece proceder Agustín cuando atribuye un entero rincón de salvaguardia total y perpetua a su Ciudad de Dios (no perecedera, no sujeta a los acontecimientos humanos, tanto los actuales como los advenideros, y auna los sucesos terrenales), en comparación con la Ciudad de los hombres.

Por fin, hay que señalar aquí una neta incomprensión en torno del nivel en el que ambos autores acarrearon sus sentidos de las desgracias en la Historia en cuanto se dedicaba Agustín a describir su visión personal de las diez plagas del Egipto,[11] que resulta, a su vez, no del todo lista a poner en paralelo con la estrategia narrativa correspondiente en Orosio. Ese planteamiento, de sentido profundo, fue rechazado con un silencio inexplicado (del pie de la letra que le había de servir de presuntivo respaldo conceptual), del relato de las diez persecuciones paganas lanzadas sobre los cristianos.[12] Quién ha servido de modelo a quién en ese dominio, he ahí una aporía más del saber que habremos de ignorar quizás por todo el porvenir.

---

[10] Cf. Oros., *Hist.* I 4 ss.; y, para los orígenes de la Historia de Roma (también ellos sobrecogidos por la incertidumbre, más que por la heroicidad o la predestinación), por ejemplo, Ibíd., I 28.

[11] Cf. también (en Orosio), Oros., *Hist.* I 15.

[12] Cf. Ibíd., VII 27.

EL TIRANO Y LA TIRANÍA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO PACTISTA DE FRANCESC EIXIMENIS

Carmen Cortés Pacheco
Universidad Abat Oliba CEU

Francesc Eiximenis, muy probablemente, el «más fecundo de los escritores catalanes del siglo XIV»[1], ha pasado desapercIbído entre aquellos pensadores que constituyeron el pensamiento político medieval hispánico. Quizá su tan variada producción literaria haya contribuido al olvido de su faceta de pensador político. Pero su obra presenta una verdadera síntesis del pensamiento político medieval que le coloca a la cabeza de nuestros tratadistas medievales[2].

Fraile franciscano, fue a la vez consejero y persona de confianza de los conde–reyes Pere el *Cerimoniós*, Juan I el *Caçador* y Martí I *l'Humà*. En muchas ocasiones fue instado a ilustrar a los monarcas y a los gobernantes de su época sobre el gobierno de "la cosa pública", llegando a desarrollar un corpus teológico y filosófico de marcada base aristotélica, que le ha merecido el título de "el máximo teórico del iusconstitucionalismo catalán".

Francesc Eiximenis ha sido considerado el "Filósofo del pactismo" porque, nadie como él, supo traducir el pactismo a tantas y tan variadas esferas de la vida humana. Su obra transpira el aire de las libertades políticas que, en pleno siglo XIV, eran tan celosamente defendidas por sus titulares.

Por pactismo entendemos aquel régimen político que presidió las relaciones entre los gobernantes y sus súbditos en la organización política de aquellos Principados y Reinos que se unían bajo la Corona del Rey de Aragón desde los siglos medios hasta el inicio del siglo XVIII. Un sistema de organización política que se articulaba a partir del pacto entre la sociedad organizada en los tres *braços* –eclesiástico, nobiliario y popular– que junto al Rey constituían las Cortes, sin dejar por ello de ser el monarca el titular último del poder político.

---

[1] Fr. Atanasio López, O.F.M., «Datos para la biografía de Fr. Francisco Eximenis, Patriarca de Jerusalén». En *Studia bibliographica*, Col·legi Universitari de Girona/Diputació de Girona, 1991, Girona, p. 173.

[2] Eiximenis «fue varón abierto a las realidades, en grado de haber sido el príncipe de los teóricos del pensamiento clásico de los pueblos catalanes (…) juzgamos deba colocarse a la cabeza de nuestros tratadistas del medievo». (Elías de Tejada, F. y Pèrcopo, G., *Historia del Pensamiento Político Catalán*, Tomo II, Sevilla, Ediciones Montejurra, 1965, pp. 160-161).

Este sistema supuso en Cataluña la encarnación de una verdadera monarquía limitada.

En el núcleo de la doctrina eiximeniana está la intención de mostrar que la verdadera vida en comunidad, que ciertamente supone el sometimiento y la obediencia a un poder político, constituye uno de los medios de que dispone el hombre para alcanzar la libertad.

De acuerdo con su proclamación de la libertad como uno de los mayores bienes del hombre – y la esclavitud sólo comparable a la muerte…–, Eiximenis afirma que la *senyoria sia trobada en especial per conservar los homens en lur libertat.* Para Eiximenis, la edificación de la comunidad política puede y debe realizarse sin menoscabo de la libertad de sus miembros.

Tota bona comunitat requer pertal que sia bastant a si mateixa es franquea e libertat. Lo cual no significa falta de sujeción al poder político, sino todo lo contrario. Porque la libertad de la comunidad y en la comunidad supone necesariamente la existencia de una autoridad política que la haga posible.

Así, el concurso de las libertades de los miembros de una comunidad, la misma existencia de un poder político que las someta para mejor conducirlas a su fin, no implica nunca, en la doctrina eiximeniana, un límite ni un obstáculo para dicha libertad. Al contrario, todo ello posibilita que la libertad humana se exprese y materialice de un modo real y efectivo.

La *senyoria civil e temporal* tiene un evidente carácter limitado, no absoluto. Eiximenis es contundente al afirmar que la *senyoria civil* ha de mirar siempre a la real ización de la belleza, de la verdad y del bien en la comunidad humana, a fin de que ésta sea reflejo de la agustiniana Ciudad de Dios. Es ahí donde el poder político halla su fin y su límite.

Este es uno de los presupuestos principales de la teoría pactista de Eiximenis. El poder político, teniendo su origen en Dios, ha de concretarse siempre como un poder limitado en cada comunidad y ésta puede garantizarlo por la via paccionada. El poder determinado por el pacto siempre será un poder limitado.

Desde esta perspectiva, el pacto no es, en ningún caso, origen del poder político como tal, ni alcanza a someter a deliberación sus fines esenciales. Pero el pacto sí puede dirigirse a consensuar aquella esfera de la potestad política que, sin ser contraria a esos fines esenciales, viene postulada por las necesidades de cada situación histórica. El pacto acota el ejercicio del poder, busca

evitar sus posibles abusos y modera el uso legítimo de la fuerza ordenando la vida política a la consecución del bien común. La filosofía del pactismo, dice J. B. Vallet de Goytisolo, «nos lleva a penetrar en los fundamentos del poder político»[3].

Así, en la doctrina de Eiximenis, el poder político se ve restringido por la ineludible sumisión a Dios, por el respeto debido a la conciencia de cada miembro de la comunidad y por la libertad de los vasallos expresada en las leyes y en los pactos. La *franquea e libertat* de la comunidad se somete al poder político sin un abandono absoluto en manos del gobernante de las riendas que la dirigen al bien común. Eiximenis insiste: *james les comunitats ne donaren la potesta absolutament a negun sobre simateixes sine ab certs pactes e leys,* nunca las comunidades dieron con carácter absoluto a nadie el poder sobre ellas mismas, sino que lo hicieron con ciertos pactos y leyes.

Vemos, pues, que el ideal de gobierno eiximeniano no se queda en la mera declaración de principios. El poder político es un poder de carácter limitado por los fines para los que sirve y sobre los que se funda su razón de ser, pero ese mismo Bien Común requiere también que tales limitaciones estén garantizadas.

En la perspectiva eiximeniana el gobierno limitado, que él ejemplariza en la monarquía limitada, debe encarnarse en un régimen pactista, en una monarquía de carácter pactista. Para Eiximenis, sin duda alguna, el pacto es el camino más apto para realizar la limitación que exige la misma naturaleza del poder político.

Y si bien el respeto debido al pacto debe ser recíproco, la responsabilidad de acatarlo es mayor en quien ostenta la presidencia que en el súbdito. El incumplimiento de los compromisos paccionados por parte de los representantes del poder político reviste una profunda gravedad porque el pacto es título de legitimidad, y una *senyoria* que rompe fueros y privilegios de los vasallos se autodestruye en sus mismos fundamentos, *la senyoria trencant furs e privilegis als vassalls no fa sino destrouir si mateixa fins als fonaments*. La libertad política de aquellos que tienen la titularidad del gobierno tiene unos límites contenidos en pactos, rebasados los cuales pierden su libertad y el régimen

[3] Vallet sigue la cita preguntándose sobre el poder político: «¿tiene origen divino?, ¿se funda en la naturaleza?, o bien ¿se basa en un pacto tácito?». B. Vallet de Goytisolo, «El valor jurídico de las leyes paccionadas», en *El pactismo en la historia de España,* Madrid, Instituto de España, 1980, p. 11.

desemboca en tiranía. Repite Eiximenis hasta la saciedad que la libertad y las prerrogativas de los que presiden la comunidad existen en la medida en que estos conservan los pactos establecidos con la comunidad.

Toda comunidad posee la facultad natural de establecer *ab sa propia senyoria* las condiciones por las cuales el gobernante podrá ejercer su potestad de mando. El delimitar mediante leyes y pactos la potestad de gobierno supone un bien para la comunidad y lo contrario, *dar poder absolut a alcun sobresimateix*, no puede sino acarrear un perjuicio a la comunidad, se expone al peligro de ser destruida[4].

Se ve claramente que el pactismo eiximeniano presenta un poder político limitado por razón de su misma naturaleza. Eiximenis llega a calificar el poder absoluto de amenaza mortal para la comunidad política[5].

Todo lo expuesto nos mueve a pensar que el conocido capítulo CLVI del *Dotze del Crestia* tiene como intención primera denunciar que la ausencia de pactos con el poder político hace de éste un gobierno despótico o tiránico. El pacto es el mecanismo que garantiza el carácter limitado del poder político porque, además de concretar la libertad o capacidad de actuar de los miembros de la comunidad, delimita el poder del gobernante sobre ellos[6].

Llegamos así al núcleo de la doctrina pactista eiximeniana. Como ya hemos indicado, se pone a la luz, aunque sea de un modo indirecto, la naturaleza del poder político. Podríamos decir, sin más, que el pactismo es una doctrina sobre el poder político.

Uno de los grandes límites al poder de los gobernantes viene determinado por las leyes y los pactos existentes entre el *regidor* y sus *vassalls.* Los miembros de la comunidad no pertenecen al rey ni al príncipe como si fuesen siervos, *no son servents ne sots servitut del senyor*. Su sumisión al gobernante no se convierte en una cesión de sí mismos a él. Los *vassalls* han preservado parte de su libertad sin someterla al *senyor*, son *subiugats pero no servents*. En los primeros

---

[4] «*Aço no es cercar profit daquell quil dona ans es exposar se a perill de tota destruccio*». (Eiximenis, F.*, Dotzè del Crestià,* cap. CLVI).

[5] «*Donar a negun poder absolut de fer a la guisa daquell qui la dona: no es procurar se son be ans es procurar se la mort, o riscar se de venir en tot mal*». (Ibíd.).

[6] «*Qui vol en presidencia servar sa alta libertat fa mester que nos ischa fora sos termes asignats al president per la ley e pactes posats entre ell els vasalls. E llavors pot be gobernar liberalment la dita comunitat e no en altra manera*». (Ibíd., cap. CLIIII).

capítulos del *Dotzen*, ya se lee que los hombres formaron comunidad y se dieron señoría para preservar su libertad, y no para perderla[7]. La relación entre los *vassalls* y el titular del poder político, no la concibe Eiximenis en la perspectiva de una relación de señorío propiamente dicha, puesto que están vinculados no de forma absoluta, sino condicionalmente, *ells ab lurs vassalls son ajustats ab certes leys e pactes*. Por esta razón, nos dice que el *princep* no es senyor del reino como si fuera patrimonio suyo, *negun princep no sia ver senyor de son regne enquant nol pot dar ne vendre ne alinear*. Todo gobernante debe contar con el consentimiento de sus gobernados, porque el poder de la *senyoria* alcanza hasta donde se estipuló con sus súbditos, bien en el inicio de la *senyoria*, bien en sucesivos pactos, cartas o antiguas buenas costumbres[8].

El bien de la comunidad política está en vivir según los pactos hechos por ella con el titular del poder, *viure en certs pactes ab la senyoria*. De no ser así, el poder deja de ser político y se torna tiránico[9]. En esta situación la comunidad queda degradada, la libertad negada y sus miembros reducidos a la condición servil[10].

Su amor apasionado por la libertad política le ha merecido el título de Filósofo del Pactismo, pero también le ha hecho ocupar un lugar eximio en la lucha dialéctica contra el tirano[11]. Pero la doctrina eiximeniana sobre el tirano no difiere sustancialmente del sustrato común escolástico. Lo que sobre todo sorprende en Eiximenis es su ardorosa manera de rechazar la tiranía, por ser ésta un ataque a las libertades políticas concretas y vivas que él veía brotar

---

[7] «*Donchs ells apres que hagueren comunitats nos privaren de libertat: com la libertat sia una deles principals excellencies que sien en los homens franchs. E la servitut sia per les leys comparada a mort*». (Ibíd., cap. CLVI).

[8] «*Ne hajen neguna senyoria sobre lurs vassalls sino aytanta com los vassalls los en volgueren dar graciosament en lo començament de lur senyoria o despuys segons que cartes o pactes o bones costumes antigues ensenyen*». (Ibíd., cap. CCCCXXXIII).

[9] «*Per poder absolut e per propia voluntad del regidor e sens ley e pacte ab los vasalls:son senyories tiràniques o qui molt se acosten a tirannia*». (Ibíd., cap. CLVI).

[10] «*Aytals senyories la libertat dels vassalls que sta en pertida en viure en certs pactes ab la senyoria es tota perida e destruida: e los vassalls majorment los menors aixicom habitadors de ciutats e de viles son quasi catius e sots lo jou dela voluntat del regidor sia que ell sia bo, o mal:son encara com a ovilles sens pastor e sens guardia de cans*». (Ibíd., cap. CLVI).

[11] F. Elías de Tejada concluye, después del estudio de la tiranía en Eiximenis, que "con ser tan florida la Edad Media en las antologías de dardos verbales contra la tiranía, ningun escritor superará a Eiximenis, tal vez porque ninguno sentía tan hondamente la pasión por la libertad política". (F. Elías de Tejada-G. Percopo, *o. c.,* p. 149).

del poder paccionado en una sociedad, la catalano–aragonesa, cuya tradición había preservado de muchos abusos y que se mantenía celosa de sus libertades ante cualquier manifestación tiránica que las quisiera enmudecer. Eiximenis hace de la teoría escolástica del tirano una doctrina viva y eficaz, emPapada de detalles y anécdotas con el fin de mostrar las múltiples caras que puede presentar la tiranía.

El magisterio de Eiximenis sobre el gobierno tiránico ocupa un lugar importantísimo en el conjunto de su obra; ello se hace evidente si consideramos el tratamiento sistemático que hace del tema y, muy especialmente, por su frecuente alusión en relación con otras cuestiones de su filosofía política. Singularísima es la relación con su teoría pactista que nos permite afirmar que la cuestión de la tiranía es la otra cara del pactismo político.

En la doctrina eiximeniana, cabe contemplar la tiranía en un sentido restringido como el régimen opuesto a la monarquía, como corrupción del régimen monárquico. Pero también puede ser concebida en un sentido amplio, significando toda forma desviada de gobierno. En este último sentido, y según la clasificación que Eiximenis hace de los regímenes políticos, tendrá también carácter tiránico el régimen oligárquico y aún el democrático porque ambos regímenes soslayan, aunque de diferente manera, el bien de la comunidad con prevalencia indebida del bien particular de los que detentan el gobierno de la cosa pública[12].

[12] «*Senyoria tirànnica és la pigor qui al món sia, per què, nota ací que, segons que prova Aristòtil en la sua Política, que tres maneres hy ha de principat. La primera és quant alcun senyoreja dretament per bé de la comunitat, e aquell principal s'apella regne. La segona, quant senyoregen alscuns pochs dretament e per bé de la comunitat, e aytal principal se apella aristocracia, car trobà-lo Aristòtil. La terça és quant senyoreja tot lo poble en alscuns elegits per ells a temps cert, entenent tostemps profit de la comunitat, e aytal regiment s'apella regiment de poble, axí com se fa uy en Italia; e aquestes tres maneres de principal són bones.*

Ultra aquestes tres n'i à altres tres maneres que són males. La primera es quant senyoreja alcun qui solament entén son propri profit, plaer o bé, e aquest principal se appella tirannia. La segona és si senyoregen pochs e richs volens aterrar los pobres, e appella's obligarchi. La terça és quant senyoreja lo poble, axí empero qu evol afligir e empobrir e subjugar-se los richs, e aytal principal s'apella democracia, car trobà-la Demòcrit, philòsof.

En quina que manera, emperò que tirannia senyoreg tostemps és malvada e dampnada senyoria, per los mals damunt al·legats que fa senyorejant, qui tots ensenyen que lo tiran és perseguidor del bé comú». (Eiximenis, F., *Dotzè Llibre del Crestià*, II, 1, cap. DCIII, Girona, Col.legi Universitari de Girona/Diputació de Girona, 1986, p. 315).

Según las coordenadas eiximenianas, la tiranía viene definida esencialmente como aquel régimen político que no se propone como fin el bien común, sino el beneficio particular de aquél que detenta el poder[13]. La idea de que el tirano busca en el gobierno de la comunidad su bien privado y no el bien común está muy presente en la doctrina de Eiximenis[14]. De hecho, la diferencia fundamental entre un rey y un tirano gravita en que el buen rey atiende de continuo al bien y al bien común, mientras que el tirano está siempre atento a sus propios intereses: *lo rey tostemps attén lo bé e al bé de la comunitat, mas lo tiran tostemps attén al bé propi*. Eiximenis dirá que el tirano es, en sentido peyorativo, *perseguidor del be comu*, en cuanto que disipa toda expectativa de desarrollo del mismo. Ello hace patente el carácter opresor del tirano en su doble dimensión moral y material, así como la oposición y la hostilidad de sus actos de gobierno con respecto a las disposiciones de la ley natural y la ley cristiana[15].

Este atentar contra el bien de la comunidad se manifiesta en múltiples actuaciones injustas e ilegítimas que Eiximenis recoge entre las *infinites vies* de las que el tirano puede echar mano[16]. La tiranía entraña en sí misma el mayor

---

[13] De la doctrina eiximeniana sobre la tiranía se desprende que el rey degenera en tirano en la medida en que busca su provecho personal en los bienes temporales de este mundo como su fin último: el tirano *entena en sos propris plaers, e majorment en los carnals, tostemps entén en coses per les quals mereix tota desonor, confusió e vergonya*. (Ibíd., cap. DCII, p. 312). En cambio, para Eiximenis el genuino bien personal del príncipe no es otro que el bien de la comunidad política que gobierna.

[14] Podemos decir de Eiximenis lo que E. Galán Gutierrez afirma de la doctrina del Aquinate, que «lo esencial de la tiranía, según Santo Tomás, consiste en que el poder sea ejercitado en provecho particular de quien gobierna, con olvido de que se debe procurar el bien común. Todas las obras tomistas se hallan concordes en la definición de la tiranía, repetida con reiteración». (Galán Gutiérrez, E., *La Filosofía Política de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1945, p. 184).

[15] «*Lo tirán és perseguidor del bé comú. E és lo tiran encara, segonament, opresor e tribulador de cascun en particular, e per consegüent és, terçament, enemich de lig de natura e de lig chrestiana, qui mana a casco fer a l'altre ço qui volria per si matex*». *(*F. Eiximenis, *Dotzè Llibre del Crestià*, II, 1, cap. DCIV, p. 317).

[16] «*Aquests mals següents fan l'om tiran principalment, ço es: no servar fe ne coses promeses; no tenir les leys acostumades bones e aprovades; traure del poble per quina que falsa o cavil·losa manera ultra ço qui és acostumat; agreujar-los de novells càrrechs; no defendre sos súbdits quant hy és mester; no tenir-los copiosa justícia o fer-la-los comprar; posar mals officials e escorchadós del poble e falsans la justícia o girans-la al dar, anant falsament a sos súbdits e a lur dampnatge; cercar son profit temporal; no curar de fer-los ço qui's pertany a regidor e pare e pastor ans fer-los ço qui's pertanya a enemich*». (Ibíd., cap. DCVI, p. 325).

peligro para la comunidad, es la vía más poderosa para destruirla, *pus poderosa via a destruir les comunitats qui al món sia*[17]. Eiximenis califica al tirano como ladrón público, corruptor de leyes, homicida notorio, hombre sin conciencia, destructor de la cosa pública y muerte para la comunidad[18]. Ello es evidente porque el gobierno tiránico, en la medida en que se aleja de los fines para los que fue instituido, acaba con los bienes que son fundamentales para la vida del hombre, como son la paz, la sabiduría, la ciencia y las virtudes[19].

Eiximenis sigue la clásica distinción entre el *tyrannus secundum regimen et titulum* y el *tyrannus secundum regimen tantum.* Es decir, diferencia entre el tirano que detenta el poder sin justo título, esto es por usurpación, habiéndolo obtenido mediante la fuerza, y el que gozando de la legitimidad legal, en el ejercicio del poder atenta contra los fines del gobierno político. Y se pregunta cuál de esas dos formas de tiranía encierra mayor gravedad: *Qual tiran és pijor e qui pot més noure: o aquell qui sens negun dret ve per força ha pendre la senyoria, o aquell qui de fet e de dret és rey e senyor o altre ver príncep e's torna tiran per males obres*[20]. Se inclina por atribuir mayor gravedad moral a la segunda forma, es decir, a la corrupción de *lo ver señor natural*: la *pijor tirannia qui al món sia és quant lo senyor natural se gira en tiran*[21].

La mentalidad pactista de Eiximenis sale a la luz porque, entre los agravantes que aumentan la culpa del príncipe legítimo que deviene tirano, tiene especial importancia el que dicho gobierno tiránico ponga en entredicho el juramento de lealtad prestado en la ceremonia de coronación[22]. Este tirano se apropia indebidamente de los honores, privilegios y servicios que le corresponderían legítimamente si no hubiera atentado contra los pactos que se les

[17] Ibíd., cap. DCIII, p. 316.

[18] «*Lo tiran (…) sia pigor que ladre públich e sia corruptor de leys, homicida notori, ço és, sens consciència, destrouidor de la cosa pública e mort de la comuntat*». (Ibíd., cap. DCIV, p. 318).

[19] «*Tol a les gens los majors béns que puxen aver en esta vida, aprés la gràcia de Déu, car ensenyat avem damunt que lo tiran, quant en si és, tol a sos súbdits pau, saviea, sciència e virtuts*». (Ibíd., cap. DCIII, p. 316).

[20] Ibíd., cap. DCVI, p. 322.

[21] Ibíd., cap. DCVI, p. 324.

[22] «*Si lo príncep tiranneja públicament, tantost comet crim de fals e contra lealtat promesa a sos súbdits en sa coronació, e'ls és públich traÿdor, lo qual crim no comet aquell qui per força e sens negun títol s'és fet senyor*». (Ibíd., cap. DCVI, p. 322).

reconocían y atribuían en orden al buen gobierno de la comunidad[23]. Para Eiximenis, dicha apropiación constituye un delito público de gran gravedad; el príncipe se convierte en notorio ladrón, *notori robador* y adquiriere una deuda con la comunidad que sólo podría satisfacer con la restitución de todo lo usurpado[24].

Podemos concluir que Eiximenis confiere mayor gravedad moral al abuso del poder consistente en obrar fuera y en contra de las leyes, pactos y buenas costumbres del país, que al uso del poder sin legítimo título. En todo caso, ambos tipos de tirano son considerados usurpadores del poder político, los cuales permanecen en el poder sin mediar justo título, uno por no haber gozado nunca de él, otro por haberlo perdido en el ejercicio corrupto de sus facultades. De hecho, para Eiximenis, esta es la causa por la que todo tirano siempre vive bajo la ira divina, porque retiene por la fuerza una potestad que no le pertenece, es decir, que la posee sin justo título y contra la voluntad de Dios, de quien deriva todo poder, *ell tostemps viu en la ira de Déu en quant reté ço qui no és seu, sens negun bon títol e contra volentat d'aquell de qui és*[25].

La vinculación entre pactismo y tiranía alcanza tales cotas en el pensamiento de Eiximenis que, llevando sus tesis a las últimas consecuencias, llegará a sostener que todo gobierno político cuyo poder se muestre absoluto por carecer de vínculos paccionados con sus súbditos, tiene visos de ser tiránico o muy cercano a la tiranía: *los regnes o senyories quis regeixen per poder absolut e per propria volentat del regidor, e sens ley e pacte ab los vassalls: son senyories tiranniques o qui molt se acosten a tirannia*[26]. El sistema pactista que formuló teóricamente es para Eiximenis el medio más válido y eficaz para garantizar la ordenación del poder político al bien de la comunidad, y es la única vía para

---

[23] «*Lo ver príncep comet la major desconexença del món prenent estement, honor, emoluments e serveys de príncep de son poble, los quals solament li són asignats a ell e als seus passats per tenir-les certs patis e bon regiment e leal e profitós, e que, açò no contrastant, los faça obres de enemich, comet la major desconexença e viltat qui al món sia; la qual desconexença no comet lo tiran estrany*». (Ibíd., cap. DCVI, p. 323).

[24] «*Prenent los dits drets reals no faent lo servey que fer deu, és notori robador, car pren ço qui no és seu e en què no ha nengún dret, axí com lo logater qui no fa la faena lo dia que és logat, si pren lo loguer, és tengut a restitució; axí és, sens pus ne més, del príncep qui pren ço qui li és assignat per lo bon servey e regiment de què es tengut a la cosa pública e ell no fa lo servey, ans fa contra lo servey moltes males obres contraries al servey de què és tengut*». (Ibíd.).

[25] Eiximenis, F., *Dotzè Llibre del Crestià*, II, 1. cap. 603, p. 316.

[26] Eiximenis, F., *Dotzè del Crestià,* cap. CLVI.

evitar las desviaciones tiránicas del poder. En cambio, en las comunidades donde el poder político no tiene límites positivos expresados en pactos, los hombres se exponen a perder uno de los bienes más imprescindibles para el desarrollo de sus vidas: la libertad[27].

Pero el sistema paccionado propuesto por Eiximenis no sólo previene y protege a la comunidad del abuso del poder tiránico, sino que también comprende un conjunto de procedimientos para escapar de la arbitrariedad y de las injusticias tiránicas cuando éstas llegan a manifestarse[28]. Uno de ellos es la deposición del tirano: cómo puede reaccionarse cuando el *mal princep* rompe los fueros y privilegios de los súbditos, faltando así a la fidelidad, lealtad y justicia debidas a sus vasallos, se plantea Eiximenis[29]. Estamos ante las últimas consecuencias del sistema pactista.

Eiximenis, inspirado por su amor a la libertad y su rechazo frontal a toda arbitrariedad tiránica, defiende que la violación de la fe dada en el juramento que sella los pactos entre el rey y los vasallos es causa suficiente para su deposición[30]. Por otro lado, si el rey gobierna obviando las buenas costumbres, *les bones costumes*, y en contra de lo que juró al inicio de su gobierno, y no quiere corregirse desatendiendo los consejos de los hombres graves y espirituales, las amonestaciones de los que representan la tradición del país y las demandas de su pueblos, deberá ser considerado enemigo, *sia dat per enemich*, ha de

---

[27] «*En les senyories on se regeixen los vassalls per los senyors absolutament e per lur volentat sens pactes a qui ses perduda la libertat dels vassalls*». (Ibíd.).

[28] «*El sistema pactista eiximenià preveu una sèrie de mecanismes de defensa del poble enfront de les actuacions arbirtràries i injustes del governant convertit en tirà*». (Cf. L. Brines i Garcia, *La filosofia social i política de Francesc Eiximenis*, Sevilla, NovaEdició, 2004. p. 175).

[29] «*Quina correctio se pot fer du mal princep quand (…) trenca furs e privilegis a ses gens, nels te fe ne leyaltat ne justicia nels fa res que senyor dega fer a sos vassalls*». (Eiximenis, F., *Dotzè del Crestià,* cap. CCCCX).

[30] Debemos hacer notar que el celo pactista de Eiximenis no le hace perder el juicio. Evidentemente, no se trata de que cualquier violación sea suficiente para la deposición, o de que el rey pierda su dignidad nada más caiga en la primera infracción. La prudencia lo determinará en cada momento: «*Quant deïts que de continent que lo senyor tiranneja o no fa ço que ha jurat a sos súbdits, de continent és deposat de la senyoria, dich-vos que açò no és veritat; axí com aquell qui compra alcuna cosa, ja per axò no és privat de la possesió segons dret, jatsia que no pach al creador al terme mamp´res entr'endós, si, donchs, en los patis expressats e convengut entre lo senyor e los vassalls no era axí ja posat e jurat e convengut que aytantost com lo senyor faés aytal cosa, que aytantost feta la cosa sia de dret deposat de la senyoria; emperò no ha senyor al món que aytal pati aja ab sos vassalls, ne y fa mester, car lavors lo poble per no-res auria a deposar los senyors*». (Eiximenis, F., *Dotzè Llibre del Crestià*, II, 1, cap. DCIX, p. 333).

despojarse del gobierno del reino, *sia absolt del regiment del regene*, y ha de proclamarse rey a quien esté más cerca en la línea sucesoria, *sia fet rey lo pus prohisme seu*[31].

En conclusión, para Eiximenis, tiránico es aquel régimen que se caracteriza por la ausencia de pactos, es decir, por la ausencia de límites efectivos a una potestad que acabará violando la libertad de sus súbditos. Tirano será aquel gobernante que viole la esfera de libertad propia de los gobernados, aquel que obviando todo bien, mande contra la razón y violente la recta voluntad de sus súbditos, aquel que materialmente atenta contra la garantía de esa justa autonomía que se expresa en los pactos.

Toda la doctrina eiximeniana sobre la tiranía se dirige a denunciar que los gobiernos absolutos –todos los que carecen de mecanismos que limiten el poder de los gobernantes– desembocan irremediablemente en gobiernos tiránicos[32]. De ahí que F. Elias de Tejada haya dicho que, en Eiximenis, "el problema de la tipificación del tirano es la más clara muestra de la maestría con que supo recoger la realidad del iuscontitucionalismo de su patria"[33]. Eiximenis supo llevar la doctrina tradicional sobre la tiranía al plano de lo práctico al ponerla en relación con la tradición viva de su pueblo, eminentemente pactista. No sin razón se ha dicho que Eiximenis representa «la más cumplida expresión de la filosofía política de los pueblos catalanes»[34].

---

[31] «*Si lo princep* (…) *vinga comunament contra bones costumes e contra ço que jurat ha en lo començament de son regiment que si nos vol corregir de sos mal per consells domens solemnes e spirituals ne per amonestacions dels maiors de sa terra ne per requisicions generals de son poble: que sia dat per enemich e sia absolt del regiment de son regne: e sia fet rey lo pus prohisme seu*». (Ibíd., cap. CCCCXI).

[32] Pots creure com los regnes e senyories qui's regeixen per poder absolut e per propria volentat del regidor, e sens ley e pacte ab los vassalls: son senyories tiranniques o qui molt se acosten a tirannia, e que han poca durada. (Ibíd., cap. CLVI).

[33] Elías de Tejada, F. - Pèrcopo, G., *o. c.,* p. 150.

[34] Ibíd., pp. 149-150.

IL *FELIX* E LA TEORIA POLITICA DI RAIMONDO LULLO: SPUNTI DI REFLESSIONE

Francesca E. Chimento
Università di Palermo (Italia)

Questo testo si propone di esporre sinteticamente e per via di esempi i principi basilari della riflessione lulliana sul problema della politica. In particolare, è mia intenzione procedere mettendo a confronto alcune definizioni enunciate da Raimondo Lullo nell'*Arbor scientiae* (1296) con il particolare repertorio di *semblançes* a sfondo politico rintracciabili nel *Libre de meravelles* (1287). Nonostante a tutt'oggi non sia disponibile uno studio generale ed esaustivo sulla teoria politica del beato maiorchino, notevoli suggerimenti e spunti di riflessione sono stati più volte offerti nel corso degli ultimi anni da insigni studiosi del pensiero del *christianus arabicus*. Per questo motivo, inizio queste considerazioni con una citazione dell'*Ars Generalis Ultima* (1308) che traggo da un saggio di Fernando Domínguez Reboiras: «*politica vivit cum principiis substantialibus et necessariis; sed est in periculo mortis cum principiis accidentalibus et contingentibus*»[1]

Secondo quanto si legge in questa, come in altre opere di impostazione metodologica e raccolta di definizioni, la proposta di Lullo prevede che i governanti operino con generosità e virtù al di sopra degli interessi particolari. Nel capitolo 66 del *Felix*, *De justícia e injúria*, questo concetto è espresso come segue:

> «*Un rei era molt poderós de gents e de tresor, e tot quant havia, tot ho metia en ésser honrat, e en haver los delits d'aquest món; e en així com ell era elet a justícia amar e mantenir, enaixí ell, en elecció de justícia, estava ab injúria contra justícia*. E per açò dix–li un pagès seu que més amava anar darrere los bous que ésser rei. Molt se meravellà lo rei de les paraules que el pagès li hac dites, e volc saber per què les li hac dites. "Sényer", dix lo pagès, "un rei era qui tota sa vida e tot son regne mès en la vanitat d'aquest món; e a la fi, con fo prés de la mort, ell se penedí com tota sa vida e tot son regne no hac mès en amar e conèixer, honrar e servir Déu; e pensà que si ho hagués

[1] Domínguez, F., «Las relaciones de Ramon Llull con la corte siciliana» in *I Francescani e la Politica. Atti del Convegno Internazionale di studio. Palermo 3-7 Dicembre 2002.* A cura di A. Musco, Officina di Studi Medievali, Palermo 2007.

fet, que tots los sarrains de Barbaria pogra haver destroits e lur terra pogra haver donada als crestians". *Aquest rei mesurà en sa ànima la gran justícia de Déu, e, per la injúria que havia tots temps feta a Déu, no mesurà en sa esperança la granea de la misericòrdia de Déu, e desesperà's de Déu per lo gran pecat que havia fet contra justícia*»[2]

Più avanti, al capitolo 67, *De saviesa e de follia*, si legge la seguente *semblança*:

> «E l'ermità dix que un rei era hom molt poderós e abundós dels béns d'aquest món: –Aquell rei visc en grans benanances e honraments, longament, en est món, e de l'honrament de Déu hac poca cura; e com s'esdevenc lo dia de la sua mort, ell pregà Déus que li perdonàs e li donàs paraís. E en visió dix–li una veu que aquell qui més l'havia fet membrar entendre e amar en los delits e en los honraments d'aquest món, que en Déu, que aquell li donàs ço que demanava».

Da questi due brevi racconti emerge con chiarezza il fatto che, secondo Raimondo Lullo, la giustizia divina non prevede perdono per chi non adempie al ruolo che Dio gli ha assegnato sulla Terra. Ciò vale in misura tanto maggiore quanto più è grande l'onore ricevuto per nascita: l'ordine sociale prevede una gradualità anche nella responsabilità del peccato. Il mancato adempimento del proprio dovere da parte di un re è più grave e più condannabile del fallimento della volontà di uno scudiero rispetto ai propri doveri sociali e morali.

Così viene ammaestrato il lettore del *Felix* a questo riguardo:

> «–Fill –dix l'ermità–, qüestió fo enfre un rei e un seu escuder. Lo rei dix que rei pot pus leugerament pecar que sotmès, e que no ha tan gran colpa, si fa pecat, quant ha lo sotmès. E l'escuder dix que, segons ço que lo rei deia, se seguira que lo vassall hagués major oportunitat de fer bé, e de guasanyar mèrit, que el rei; e seguir–s'hia que si en Déu era pecat ne falliment, que no hi fos major que en hom»[3].

Il che, seguendo il filo del ragionamento lulliano, è impossibile per due ragioni: la prima è che in Dio non sono concepibili imperfezioni, e il peccato è una imperfezione; la seconda è che in Dio ogni cosa è presente al suo grado

[2] Tutte le citazioni dal *Libre de meravelles* sono tratte dalla mia trascrizione del manoscritto di Londra BL, Add. 16428 (1386), 1-187v, utilizzato come base per l'edizione critica del testo di prossima pubblicazione nella collana N.E.O.R.L. Il corsivo è sempre mio.

[3] *Felix*, Ms L, cap. 64, *D'esperança e de desesperança.*

massimo, e quindi non è possibile che nel creatore si trovi un grado minore di una qualità rispetto alla creatura.

Diretta conseguenza della maggiore responsabilità morale del sovrano è l'idea che il principe virtuoso renda virtuoso il popolo, mentre quello corrotto lo corrompa. Questo concetto è espresso nell'*Arbor exemplificalis*, II, 7 mediante i seguenti proverbi:

9. *vana gloria principis laborem in suo populo seminavit;*

15. *in malo principe perditur finis et complementum sui populi;*

17. *oportet quod princeps habeat aequalitatem iustitiae, sapientiae et caritatis.*

Nel *Felix*, le precedenti affermazioni trovano il loro corrispettivo narrato al capitolo 65, *De caritat e crueltat*:

«–Fill –dix l'ermità–, *en una ciutat havia un bisbe qui era molt avar, e lo príncep d'aquella ciutat era molt mal e cruel; cor en abdós caritat freturava e crueltat los posseia. Tots los hòmens d'aquella ciutat ne havien mal eiximpli, per lo qual en ells caritat se minvava e crueltat creixia.* En aquella ciutat havia un hom just e de santa vida, fill de caritat, e era hom pobre dels béns temporals, mas dels espirituals era abundós. Un jorn s'esdevenc que lo príncep e lo bisbe cavalcaven ensems, e passaven per la carrera on lo sant hom estava. Aquell sant hom, con los viu, cridà e dix que morta era en ells caritat, e crueltat lurs tenia en lur poder. Aquell hom fo pres e batut, e mès en carçre, on estec longament per les paraules que hac dites als enemics de paciència, humilitat, caritat».

E più avanti:

«Per una noble vila anava un pobre hom, e viu molts hòmens qui portaven grifalts, los quals eren venguts de la un cap del món, e portaven–los als tartres per guanyar diners. Enaprés viu un bisbe qui anava ab moltes de gents a Roma per empetrar que fos confermat per l'apostoli. Puis passà aquell pobre per la plaça on viu molts obradors plens de nobles draps, e viu en les taules molts diners, e en la argenteria viu molts anaps d'argent daurats, e viu moltes altres vanitats. Enaprés viu per les carreres hòmens pobres, nuus, magres, famolents, qui querien e demanaven almoina per la caritat de Déu, e no era qui a ells hagués caritat, ans cruelment los deien de no ab vilanes paraules. Meravellà's aquell pobre, e dix: "On és caritat? Ne crueltat, què fa en aquesta vila?" *Volc cridar lo pobre e blasmar los hòmens*

fills de crueltat; mas temé lo blasme de les gents, e conec que encara no era verament fill de caritat, car, si ho fos, negun blasme en loar Déu temera».

Il timore del biasimo viene più volte additato da Lullo, qui e altrove, come uno dei deterrenti più forti per la manchevolezza del cristiano rispetto ai propri doveri.

Nell'*Arbor imperialis* [VII], nell'*Arbor exemplificalis* [XV], nell'*Arbor quaestionalis* [XVI] e nell'*Arbor apostolicalis* [VIII], come fa notare Pere Villalba Varneda,[4] si afferma esplicitamente che il *princeps est imago Dei in terra* e le sue funzioni sono espresse mediante l'enumerazione e la definizione delle singole qualità/virtù che il buon sovrano è tenuto a coltivare. A questo proposito, riporto solo come esempio la definizione dell'onore:

«*Honor principis est amabilis et temibilis, et populus malefacit, quando dedecus facit suo principi, quoniam in honore principis consistit honor et quies populi*».

Per quanto riguarda il tema dell'acquisizione legittima dell'onore e delle conseguenze nefaste del perseguimento del potere a uso proprio, l'arcinoto libro VII del *Felix*, con la sua allegoria della corte degli animali e la parabola politica della furba madonna Volpe, presenta forse la migliore – sicuramente la più riuscita sul piano letterario – esposizione delle idee lulliane in merito.

Ma a ciò si può aggiungere anche una riflessione interessante: *il principe è tale per volere divino, quindi, per quanto possa essere corrotto, il popolo non ha diritto alcuno a ribellarsi*, nonostante possa averne tutte le ragioni. Perché, in questo caso, non commetterebbe un'azione giusta, peccherebbe anzi di ira, cioè mancherebbe di pazienza, come spiega l'eremita a Felix nel capitolo 75, *De paciencia e ira*:

«En una ciutat havia un burguès molt savi, noble e poderós de riqueses e d'amics. Lo príncep d'aquella ciutat era malvat hom e de mala manera. Aquell príncep era de tan malvades costumes, que aquella ciutat malmetia e destrovia. Car lo burguès amava la ciutat, e car era hom just e savi, havia molt gran ira de la malea del príncep e del destroviment d'aquella ciutat. Un dia s'esdevenc que el príncep hac fet un gran falliment contra la ciutat, e lo burguès ne fo en tan gran ira, que ell cogità com mogués–li tot lo poble de la ciutat e que auciés lo príncep. En volentat fo lo burguès que metés en obra

[4] Villalba, P., «El princeps en l'Arbor imperialis de Ramon Llull» in *I Francescani e la Politica, o. c.*

ço que cogitava, tro que remebrà justícia, leialtat, caritat, e entès que ell devia haver paciència sots la volentat de Déu, qui aquell príncep los havia donat per senyor natural; e penedí's de sa folla consideració la qual havia haüda en auciure son senyor. Meravellà's lo burguès com la ira, que és pecat mortal, la qual hac contra son senyor, poc en ell venir, pus que ell desijava lo bé e la utilitat de la ciutat; emperò entès e dix que la ira que havia del mal de la ciutat no era vici, mas que havia alcuna semblança ab la ira que hac en auciure son senyor, per ço com li defallí fortitudo a destrovir la semblança que la una ira havia ab l'altra, la qual poc ésser destrovida ab paciència».

Nella sezione dell'*Arbor scientiae* che tratta dei frutti, Raimondo scrive che il risultato della buona attività governativa nel suo insieme *est pax gentium, ut in pace esse possint, deum etiam recolere, intelligere et amare, honorare et ei servire* (VII, linee 2–4). Naturalmente, l'accento è posto sulla prima intenzione del principe *in interiore regni*. La missione del principe *ad exteriorem regni*, invece, viene definita nell'*Arbor apostolicalis* (VII, linee 43–45), in riferimento alla distruzione degli infedeli ribelli *mandatis sancti patris apostolici*. Si potrebbero riportare decine di esempi, dal *Libre de meravelles*, del pellegrino che chiede al sovrano o al ricco prelato di dedicare alla causa del *passagium* tutta la sua vita, il suo potere e la sua gente. Ma, come è facile prevedere, nel *Felix* come nella realtà nessuno raccoglierà l'invito.

Nell'*Ars brevis de inventione iuris* (1308), l'*homo iuridicus* viene definito *imago iustitiae Dei*. Questo procedimento, usuale e ripetuto in Lullo, di definizione delle caratteristiche umane come terrena immagine riflessa di quelle divine –basti pensare alle regole prescritte da madonna Intelligenza per l'utilizzo degli alberi nel *Libre del gentil e dels tres savis* (1274)– diventa nel *Felix* esempio morale:

«Una vegada s'esdevenc que un jutge hac donada una sentència falsament en presència d'un sabater qui li feia unes sabates. Aquell sabater féu al jutge una sabata massa gran e l'altra massa poca. Con lo sabater vénc al jutge cauçar les sabates, e lo jutge viu que la una sabata li era massa gran e l'altra massa poca, adoncs se meravellà del sabater com havia errades mesures de les sabates, en les quals solia avenir; e reprès lo sabater. Lo qual li dix que ell se meravellava fortment com ell sabia e volia eguals mesures a sos peus, e en la sentència que havia donada les volia deseguals e contràries a justícia»[5].

[5] *Felix*, Ms L, cap. 66, *De justícia e injúria*.

Curiosamente, uno dei cinque volgarizzamenti italiani del testo, quello conservato dal ms. 455 BE di Modena, modifica questa *semblança* nel modo seguente:

> «…Trovando l'una larga e l'altra streta, meraviose del calzolaro como avea errato nele forme, le quale solea prima avere e prese el calzolaro dicendoli che se meraviava, sapendo che volia le forme enguale ay suo' piedi. E sguardando el calzolaro, se ricordò dela sentencia che in sua presentia avea data e meraviose de sì medesimo, como volea le forme de suo' piedi zuste e in la sentencia che avea dato la volea desguale contra giusticia».

Che il traduttore italiano abbia voluto salvare in qualche modo la moralità del suo giudice?

A proposito di giustizia, Lullo non si esime dal porre l'accento sulla necessità che il buon sovrano si doti di criteri di giudizio "sani" e operativi. Tra i tanti consigli anche banalmente pratici dati tra le righe, il beato maiorchino invita, per esempio, all'osservazione attenta del colpevole tenendo conto, tra le altre cose, del suo atteggiamento:

> «Un rei havia dos fills; la un d'aquells estava tots jorns en tristor, e l'altre estava alegre. Molt se meravellà lo rei de la diversa manera que sos fills havien. En la cort d'aquell rei vénc un metge, al qual lo rei demanà per qual natura la un de sos fills estava tots jorns alegre, e l'altre estava trist. Aquell metge féu menjar abdosos los infants denant si e en la presència del rei, e viu que aquell infant qui estava alegre, menjava e bevia atrempadament, e ço que menjava molt ho mastegava e con bevia, bevia a espau e lentament; e l'altre infant, qui tots jorns estava en tristor, menjava molt e no ho mastegava segons que es covenia, e bevia iversosament, e trop bevia; e per açò era trist, con no podia la digestiva coure la vianda, e per açò sentia's trist e greu. Con lo metge hac significat al rei ço per què son fill estava en tristor, denant lo rei foren amenats dos hòmens qui eren acusats d'homecidi: la un d'aquells meria mal en ço de què hom lo acusava, e aquell estava vergonyós, e paorós, e descolorit, e empatxat de parlar denant lo rei; l'altre, qui mal no meria, estava denant lo rei alegrement, e parlava ardidament e ordonada. En lo capteniment dels dos hòmens conec lo rei qual d'ells era neletxós, e qual no havia colpa»[6].

---

[6] *Felix*, Ms L, cap 49, *Per què és home sà e malalt*.

Dalla biografia e dalle opere di Raimondo Lullo emerge la stima che egli nutriva nei confronti di quella personalità politica a lui contemporanea, che aveva palesato verso il proprio ruolo istituzionale un atteggiamento particolarmente vicino all'ideale lulliano del buon sovrano: Federico III d'Aragona (1272–1337), re di Sicilia[7]. Una descrizione peculiare di tale modello idealizzato di sovranità è leggibile al capitolo 57 del *Libre de meravelles*, *Per què ha hom plaer en oir*:

> «Lo rei pres aquell *Libre de plasent visió,* e en aquell s'estudiava volenter. Un jorn s'esdevenc que ell estudiava en una figura on era depint que el rei seia a sa taula, e menjava en un gran palau, on menjaven gran res de cavallers. En aquest palau havia depints joglars qui sonaven diverses esturments; e denant la figura del rei havia depint un leó e una serpent qui es combatien. A l'orella del rei tenia un demoni sa boca, lo qual significava que la serpent, ab oir laors e vanitats, combat lo leó, qui significa rei. Molt considerà aquell rei en aquella història, e apercebé ço que la història significava, e dix aquestes paraules: "A, falses laors vanes! per què sots en lo món?, ni per què sots pus plaents a oir als prínceps e als prelats, que als altres hòmens?". Molt plorà el rei en esta consideració, e plorà longament. Con lo rei hac plorat longament, ell, per divinal lum de gràcia, considerà e preposà a fer un molt gran monestir, en lo qual se metés ab molts sants religiosos qui cantassen noblement lo sant ofici de la missa, e que sabessen en la santa ciència de teologia e de filosofia, per tal que tots jorns hagués plaser en oir l'ofici de la missa, e en oir lurs paraules, en les quals hagués plaser en oir parlar de Déu e de ses obres. Enaixí com ho considerà lo rei, enaixí ho féu, e heretà sos fills de tot quant havia, e al monestir donà gran renda perpetual. En aquell monestir estava lo rei ab sos sants hòmens, e a ells feia espondre ço que les històries del *Libre de Visió* significaven. Enfre oir e veser e considerar, membrar, entendre e voler, estava lo rei tots jorns en gran plaser, e estec tro a la mort; e el dia de la qual mort, ell manà a son fill que ell degués viure en la manera que ell havia viscut».

L'autore del ms. 455 BE di Modena non resiste alla tentazione di calcare la mano sulla santità di questo re pietoso, e modifica così il finale della *semblança*:

---

[7] Alla relazione tra il beato maiorchino e il re di Sicilia è stato dedicato nel 2005 a Palermo un convegno, i cui atti si possono leggere nel volume *Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Dominguez Reboiras*, Instrumenta Patristica et Mediaevalia 49 (Subs. Lull. 3), Brepols, Turnhout 2008.

«E in questo modo lo re hereditò questo monesterio e ali suoy fioli lassò lo reame e dottò 40 monisteri de perpetuale intrada e in questo monistero principale stava lo re con quili sancti e savii homini e faceasse exponere le ystorie di quelo libro di visione zo chi significavano e cusì in oldere, vedere, considerare, ricordare, intendere e amare stava lo re ogne die in gran piasere infina alo die dela morte sua, nel quale die el comandò al suo fiolo ch'el dovesse vivere segundo lo modo che luy avea veduto vivere luy».

Raimondo Lullo impiega in più di un'opera il *topos* letterario dei concetti antropomorfizzati che entrano in relazione dialettica tra loro o con l'uomo (espediente antico: basti ricordare l'austera Filosofia di Severino Boezio), solitamente a colloquio nel più classico dei *loci amoeni*: il bel prato con la fontana. Nel *Liber de civitate mundi* (1314), a muoversi sullo sfondo naturalistico sono le Virtù, che si lamentano presso le Dignità divine del cattivo stato in cui versa il mondo. Nel *Libre de meravelles* si ripete lo stereotipo ma, a differenza del testo del 1314 dove il paesaggio è la scena di un dialogo, con una variante narrativa:

«En un bell prat, sots un bell arbre, prés d'una bella fontana, s'encontraren Saviesa e Follia. Sots aquell arbre estaven Caritat e Devoció, qui ploraven fortment com tan poc eren preades en est món. Saviesa e Follia lurs demanaren per què ploraven, e elles responeren que per ço car havien perduda granea en lo món, ploraven. Saviesa anà a la granea que los hòmens en est món han per honraments e riqueses, e sí es féu Follia. Saviesa hi anà per ço que retés a Caritat e a Devoció la granea en què ésser solien; e Follia hi anà per ço que ells conservassen pauquesa en Caritat e en Devoció, pus longament la hi havien conservada. A un hom molt ric e honrat vengueren Saviesa e Follia. Saviesa li dix que tot son honrament e tota sa riquesa donàs a Déu servir, amar e conèixer, per ço que Caritat e Devoció fossen en granea. Obeir volc aquell hom a Saviesa; mas Follia li dix que los delits d'aquest món perdrien granea e serien en pauquesa. Sens perea, donada fo granea a Follia»[8].

Si è già detto che nel sistema lulliano l'ordine sociale rispecchia (o dovrebbe rispecchiare) quello morale. È opportuno chiedersi, allora, quale rapporto stabilisca il pensatore maiorchino tra la massima autorità dell'ordine sociale, il sovrano appunto, e quella dell'ordine morale, ovvero il Papa.

---

[8] *Felix*, Ms L, cap. 67, *De saviesa e de follia.*

Dice Lullo che il principe ha più potere temporale, ma il Papa ha il primato morale. Questo significa che la corruzione del prelato è più grave per il popolo a lui affidato, di quella del principe laico. Ciò si evince molto chiaramente dai due brevi esempi che seguono, tratti dal capitolo 74 del *Felix*, *De continència e enveja*:

«–En una ciutat estaven un rei e un bisbe. Cascun d'ells era hom viciós, envejós e de mala vida. Los hòmens d'aquella ciutat prenien mal eiximpli de la mala vida del rei e del bisbe; mas pus mal eiximpli prenien del bisbe que del rei, car en aitant con lo bisbe, segons ofici, era pus prop a la semblança de Déu que lo rei, se seguia aquella semblança del bisbe en major contrarietat de bé, que la semblança del rei».

«Era un bisbe, e havia un nebot que molt amava. Aquell bisbe havia un bell castell molt ric en son bisbat, e havia enveja d'aquell castell qui era seu, lo qual envejava en quant desijava que fos de son nebot. Lo príncep d'aquella terra envejava aquell castell; e fo qüestió en qui havia més d'enveja, o en lo bisbe o en lo rei».

Nell'*Arbor apostolicalis* Lullo auspica esplicitamente l'unione dei due poteri, fatto sempre salvo il fatto che il Papa occupa nella scala gerarchica morale lulliana una posizione più elevata, e al punto 88 scrive «*unus apostolicus et unus imperator totum mundum acquirere possunt*» Il senso dell'acquisizione è riferito, evidentemente, alla conversione al cristianesimo e quindi all'unificazione dei popoli sulla via della salvezza eterna.

Raimondo Lullo propone ancora una volta il suo piano per la salvezza del mondo anche nel *Libre de meravelles*, per esempio attraverso una delle *semblances* del capitolo 63, *De fe e descreença*, in cui è facile rintracciare più di una semplice sfumatura autobiografica:

«–Fill –dix l'ermità a Fèlix–, un hom pres ofici de joglar, en quant anava per los prínceps e per los prelats e los pregava que ajudassen a fe contra descreença. Un jorn s'esdevenc que ell menjava en la cort d'un noble prelat ab molts d'altres joglars. Con hac menjat, ell dix al prelat si volia honrar la fe per què era prelat e era honrat. Lo prelat demanà a aquell hom, joglar de fe e joglar de Crist, com poria honrar la fe. Aquell joglar respòs, e dix que ell faés un covent de religioses qui aprenessen sarrainesc, e que anassen honrar la santa fe en la Santa Terra d'Ultramar, on descreença la té tan deshonrada. Aquell prelat dix que tothom morria qui d'aquella matèria parlàs als sarrains; e per ço no seria bo que sens fer fruit hom morís. Lo joglars

respòs, e dix que lo fruit majorment estava en loar e honrar Déu, que en salvar e convertir hom, car pus noble cosa és loar e honrar Déu e la fe, que convertir hom; e per açò, jasfós que hom no pogués negun sarraí convertir, per tot ço no es deu estar de loar e d'honrar Déu, qui per si mateix és digne d'ésser loat, honrat, beneit; e tot lo major honrament que hom li pot fer, està en aventurar–se a mort, e en morir per ell, que hom l'honre e el lou ab aquelles coses per què pot ésser honrat. Poc valc al joglar ço que deia, car descreença havia en servitud aquell prelat ab lo qual lo joglar de fe parlava. *Aquell joglar era vestit de negre, e havia gran barba, e anava per les terres faent gran dol, e deia que son senyor Jesucrist era deshonrat en l'alta senyoria que descreença havia en est món. Plorava lo joglar, e sos plors hom escarnia; raons necessàries contra descreença deia, e aquells qui el devien mantenir lo reprenien*; entristava's fe, e descreença s'alegrava».

Torna qui ancora una volta il tema del *Desconhort* (1295), il lamento e il pianto dell'uomo che ha deciso di spendere la propria vita al servizio dell'ideale cristiano secondo quella che tante volte il beato maiorchino indica come la "prima intenzione": (fare) conoscere, amare e servire Dio.

In vista della realizzazione della prima intenzione, si presenta allora con il carattere dell'inevitabilità la questione della messa in pratica dell'ideale cristiano, che si esprime nel desiderio genuinamente filantropico di portare la Parola – e quindi la salvezza dell'anima – a quanti non hanno ricevuto la grazia di nascere cristiani.

Il problema del *passagium* e delle due vie per la conversione degli infedeli (la disputa e la lotta armata) è stato in più occasioni affrontato dagli specialisti. Qui ricordo solamente la riflessione di F. Domínguez[9], che fa notare come l'ideale lulliano della disputa filosofica ad armi intellettuali pari con l'infedele non sia contingente, ma abbracci la durata di tutta la vita del beato catalano. Si tenga presente, inoltre, che Lullo pensa a una sorta di commissione permanente, non a una disputa puntuale ed episodica come quella famosa di Barcellona del 1263.

«A la Santa Terra d'Ultramar anà en pelegrinatge un sant pelegrí, e con fo en Jerusalem, e viu que los sarrains tenien aquell loc sant, meravellà's molt fortment de la negligència dels crestians, qui per negligència leixen aquell loc posseir als sarrains. Estant lo pelegrí en esta meravella, ell entrà

[9] Ibíd.

en una esgleia de sarrains on viu fer honrament a Mafumet, qui dix a sos companyons que Crist no era Déu. Meravellà's lo sant pelegrí de la negligència dels crestians con no són diligents en preicar e mostrar via de veritat als infeels. Aquell pelegrí vénc als prelats e prínceps dels crestians, e deia'ls que fossen diligents en honrar Jesucrist; e cascun li deia que bo seria, mas negun no se'n metia tant a avant com lo pelegrí volia. Meravellà's lo pelegrí, e deia que accídia vivia, e diligència moria»[10].

Dal momento che ho aperto queste pagine richiamando un articolo di Fernando Domínguez, può essere pertinente concludere con una citazione di Pere Villalba, tratta da *El princeps en l'Arbor imperialis de Ramon Llull*:[11]

«Ramon Llull és el primer autor che considera el món musulmà com una unitat de pensament i de creences, tot i que a vegades els qualifica d'*infideles* seguint la tradició; per a ell, però, l'islam és una religió que cal combatre amb les armes de la raó i de la mateixa teologia cristiana, no simplement ignorant–la. D'aquí la necessitat que el príncep, el Papa i la *christianitas* constitueixin un sol cos entusiasmat per l'ideal de la implantació de la veritat cristiana a la *ciutat del món*».

[10] *Felix*, Ms L, cap. 72, *De diligència e accídia*.

[11] Villalba, P. *o. c.*

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL TRASFONDO GEOPOLÍTICO DEL PENSAMIENTO LULIANO

Fernando Domínguez Reboiras
Albert-Ludwings-Universität
Freiburg in Breisgau (Alemania)

La larga vida de Raimundo Lulio está decisivamente determinada por las circunstancias geopolíticas del Mediterráneo suroccidental dominado en aquel entonces por las diferentes líneas de las casas reales de Aragón y Anjou. Esto viene a significar, sobre todo, que el pensamiento de Lulio surge en la periferia suroeste de la cristiandad medieval al margen de los reconocidos centros de tradición filosófica y académica. La intrincada situación política en aquella región con sus peculiares exigencias económicas, y su pluralidad cultural con la inevitable confrontación entre las diferentes religiones forman una compleja realidad que va a determinar decisivamente su pensamiento y su escritura. Especialmente importante es la presencia de la cultura y religión árabes en las regiones dominadas por la casa de Aragón, cuyas condiciones de vida implican una situación de frontera y no se correspondían plenamente con el modelo social del resto de la cristiandad[1]. En una primera fase la actividad de Raimundo Lulio se moverá en el espacio dominado por la Corona de Aragón, más tarde intentará buscar aliados en las repúblicas marineras italianas y, sobre todo, exponer sus planes y afanes en la Curia romana. Como consecuencia de la creciente mutua dependencia de Roma con la casa de Anjou, que extendió sus dominios hasta Nápoles, Sicilia y Tierra Santa, buscará Lulio el apoyo de la Casa Real francesa. Los escritos lulianos irán mostrando cada vez más una intensa toma de conciencia de los temas que preocupaban a la intelectualidad cristiana representada por la Universidad de París y que se saldará con una creciente confrontación de su pensamiento, nacido en la periferia de la cristiandad, con las nuevas corrientes filosóficas alejadas o en clara oposición con los postulados del ideario luliano.

---

[1] Cf. Domínguez, F., "La España medieval, frontera de la cristiandad", en *Cristianismo y Europa ante el Tercer Milenio*, Galindo, A. / Vázquez, I. (eds.), Salamanca, Universidad Pontificia, 1998, pp. 75-88, y Misch, G., *Geschichte der Autobiographie, vierter Band, erste Hälfte, dritter Teil: Das Hochmittelalter in der Vollendung*, Frankfurt am Main 1967, pp. 57-58.

En 1229, Mallorca, después de haber sido durante más de tres siglos musulmana, estaba por fin en poder de Jaime I. Muchos caballeros, comerciantes y prohombres de las ciudades habían apoyado su conquista[2]. Tras ella, muchos regresaron a tierra firme, habiendo acumulado honor y ganancias. Otros muchos, sin embargo, decidieron establecerse en las nuevas tierras. Entre estos últimos figuraban ciertos ricoshombres de Barcelona, los Lull[3] (Lulio), en el seno de cuya familia y en la ciudad recientemente conquistada, Medina Mayurqa, nació, sólo unos años después de la conquista, Raimundo Lulio.

Dos rasgos fundamentales iban a caracterizar el futuro inmediato de la isla donde Lulio creció, se formó y, tras su conversión, inició su andadura espiritual siguiendo de forma original los modelos de su siglo. El primero de ellos fue la riqueza cultural y religiosa de un entorno en el que, a pesar de profundas fisuras y bajo el predominio de un gobierno cristiano, entran en relación judíos, musulmanes y cristianos. El segundo fue la inclusión de la isla y del archipiélago en una construcción política continental/insular (occitano/balear), que recibiría el nombre de Reino de Mallorca. Uno y otro aspecto tienen consecuencias y un claro reflejo en las formas que tomó el proyecto misionero de Raimundo Lulio.

---

[2] Sobre los protagonistas de la conquista véase Hillgarth, J.N., "The problem of a Catalan Mediterranean Empire, 1229-1323", en *English Historical Review, suplement 8,* Londres 1975, y Santamaría, Á., "Determinantes de la conquista de Mallorca (1229-1232)", en *Mayurqa* 8 (1972), pp. 65-132 y del mismo, *Ejecutoria del reino de Mallorca*, Palma de Mallorca, 1990.

[3] Es interesante hacer notar que la grafía catalana actual, Llull, se comienza a usar después de la definitiva aceptación de la normativa ortográfica catalana en 1934, cambiando así una grafía centenaria a pesar de tratarse de un nombre propio. En los siete siglos precedentes, aunque se pronunciaba igual, se escribió siempre Lull. La familia de Raimundo Lulio formaba parte de la burguesía media de la ciudad de Barcelona, donde poseía algunas tierras y casas en el antiguo Born, tomaba parte esporádicamente en actividades comerciales e intervenía raras veces en la vida política. Algunos miembros de la familia sobresalieron como comerciantes de esclavos y productos textiles. El apellido de la familia era Amat, siendo Lull un sobrenombre o apodo de algún antepasado que pasó a ser utilizado por parte de la familia como patronímico. Sobre la familia Lulio véase Miret y Sans, J., "La Vilanova de la Mar i la familia d'En Ramon Lull en la XIII centúria", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, 5 (1910),* pp. 525-535, y del mismo "Lo primitiu nom de família d'En Ramon Lull" en la misma revista 8 (1915), pp. 305-307. Cf. también Conde y Delgado de Molina, R., "Los Llull: una familia de la burguesía barcelonesa del siglo XIII" en *Actas del XI Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, volumen II, Palermo 1983, pp. 371-406, y Bensch, S. P., *Barcelona and its Rulers 1096-1291*, Cambridge, U.P., 1995, pp. 178, 382.

La isla en la que nació Lulio había sido hasta su conquista un territorio plenamente islamizado. Así pues, en los años que siguen a la conquista y a la implantación del predominio cristiano, la mayor parte de la población de la isla era musulmana y una parte cualitativamente importante era judía. Cuando en 1229 tiene lugar la toma de Medina Mayurqa[4], el trato dispensado por los nuevos gobernadores a la población autóctona cobró carices muy distintos, casi inversos, en el caso de judíos y musulmanes.

La comunidad judía vio, al menos al principio, alentada y promovida su permanencia en la isla y su papel en el sistema financiero y económico del Reino de Mallorca. Recibió tierras en el "Repartiment"[5], vio preservados sus derechos y reconocida su constitución en aljama. Durante la segunda mitad del siglo XIII la comunidad floreció sin excesivas preocupaciones en el interior del reino, manteniendo su identidad, conservando sus lugares de culto y enseñanza, sus espacios de trabajo y de comercio, sus conexiones con otras comunidades judías y también sus buenas relaciones con los mercaderes genoveses que operaban en Mallorca. Sólo hacia 1300 las tensiones se hicieron más evidentes y, aunque los intereses de la monarquía preservaron a la comunidad de posibles expulsiones, se hace manifiesta la tendencia a la marginación de la aljama y su progresivo enclaustramiento en el Call[6].

Los musulmanes, por su parte, vivieron desde el primer día un clima de fuerte hostilidad. Los invasores cristianos esclavizaron a los habitantes de religión islámica y lengua árabe que fueron desposeídos de sus tierras y de sus derechos de hombres libres. La población autóctona superviviente fue reducida a la cautivi-

---

[4] El ejército de Jaime I, quien contaba entonces veintiún años, compuesto en su mayoría por catalanes y gentes de la baja Provenza, entran a sangre y fuego en Medina Mayurqa el 31 de diciembre de 1229 sellando así la definitiva reconquista de la isla que no quedaría completa hasta la capitulación de los musulmanes huidos a las montañas de Artá en 1232. El asedio de la Ciudad de Mallorca había comenzado del 18 de septiembre y estuvo dirigido desde el campamento del rey situado al lado de una de las acequias para el suministro de agua de la población, en el lugar que luego se pasó a llamar La Real en la que se construyó un monasterio cisterciense.

[5] Cf. infra nota 8.

[6] David Abulafía dedica todo un capítulo de su libro sobre Mallorca, *A Mediterraneam Emporium. The Catalan kingdom of Majorca*, Cambridge 1994, a las comunidades musulmana y judía de la isla, para los judíos véase pp. 75-99; sobre la comunidad judía de Mallorca ver también Pons, A., *Los judíos del Reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV*, 2 vol., Palma de Mallorca 1984 y Hillgarth, J.N., "Sources of the History of the Jews of Majorca" en *Traditio* 50 (1995), pp. 334-341.

dad[7]. Para dejar constancia de esta expropiación redactaron los vencedores, después de enormes dificultades en ponerse de acuerdo, un *Libre de Repartiment* en aquellas tres lenguas en las que Lulio habría de redactar sus escritos[8]. La función primaria de este documento no es la ordenación administrativa del territorio sino meramente el reparto de un botín de guerra. Estos repartimientos eran un instrumento de legitimación jurídica de lo que se consideraba recuperación de unas tierras usurpadas por los infieles a la cristiandad[9]. Considerando la expansión cristiana por territorios musulmanes como 'reconquista' y a los propietarios infieles como usurpadores de tierras cristianas, al reparto del botín se le da un carácter trascendente. La religión y no el nacimiento servirá como determinante del derecho de dominio de la tierra. Después de la conquista, Mallorca era un

---

[7] La crónica de Bernat Desclot relata con desmedida exageración que en el asedio de Medina Mayurqa "foren cinquanta mília los sarrayns que hi murriren" y que el número de cautivos sarracenos fueron treinta mil (*Crònica,* ed. de Coll i Alentorn, M., vol. II, Barcelona, 1949, p. 136). La *Crònica* o *Llibre dels fets del rey en Jaume* (§ 86, ed. de Bruguera, J., Barcelona, 1991, p. 98) habla también con suma exageración de treinta mil supervivientes y veinte mil muertos.

[8] De este libro existen cinco copias, tres en latín, una en catalán y otra mixta en latín y en árabe. La transcripción del códice latino del Archivo de la Corona de Aragón en: Bofarull, P. de, *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña* (Colección de documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón XI), Barcelona 1856, pp. 7-149. La versión catalana: *Códex català del llibre del repartiment de Mallorca,* ed. a cura de Soto i Company, R., Palma de Mallorca, 1984. El mismo R. Soto ha estudiado un muestrario de grupos familiares en Mallorca después de la conquista que él llama "gestors colonials", a los que pertenecía el padre de Raimundo Lulio. Estos se dedicaban, entre otras cosas, a la compraventa de esclavos ("Alguns casos de gestió 'colonial' feudal a Mallorca", en: AA. VV., *La formació i expansió del feudalisme catalá,* Gerona 1984-85, pp. 345-369. Y el mixto: Busquets, J., "El códice latino-arábigo del Repartimiento de Mallorca (parte latina)", en: *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana* 28/30 (1947-1952), pp. 708-758, y del mismo, "El códice latino-arábigo del Repartimiento de Mallorca (texto árabe)", en: *Homenaje a Millás Vallicrosa,* t. I, Barcelona, 1954, pp. 243-300.

[9] Es ésta una idea de vieja raigambre en la cristiandad occidental. En efecto, ya Sinibaldo de Fieschi (el Papa Inocencio IV) inauguró, o mejor, dio valor universal a la idea de un Occidente que había de ser 'reconquistado' para lograr la restauración de la Roma cristiana. Esta idea condiciona una concepción de la cruzada o lucha contra el infiel en los frentes a 'reconquistar' tanto en Oriente como en Occidente. Así aparece en numerosos documentos pontificios referidos a España y al norte de África Cf. Muldoon, J., *Popes, Lawyers, and Infidels* (Philadelphia 1979), cap. 2.Cf. Don Juan Manuel (1282-1349), *Libro de los estados,* 1ª parte, cap. 30: "[Los musulmanes] se apoderan de muchas tierras, et aun tomaron muchas et tienen las hoy día de las que eran de los cristianos… et por eso la guerra entre los cristianos et los moros, et habrá fasta que hayan cobrado los cristianos las tierras que los moros les tienen forzadas; ca cuanto por la ley nin por la secta que ellos tienen non habrían guerra entre ellos". Ed. De Macpherson, I. R. y Tate, R. B., Madrid, 1991, p. 177.

país cristiano y legítimamente pertenecía a los cristianos y no a los musulmanes, hubiesen éstos nacido o no en la isla. Por encima de sus vínculos a un municipio o a una comunidad política, la subordinación a un rey o a un señor, el hombre medieval se consideraba cristiano. La pertenencia a la cristiandad y a sus estructuras administrativas era el elemento fundamental de cohesión social.

La negativa del rey Jaime I a negociar una capitulación y la toma al asalto de la ciudad de Mallorca muestra, sin embargo, un comportamiento especial y casi único en relación a otras ciudades 'reconquistadas' en el entorno peninsular. Lo normal en los siglos XII y XIII era negociar la capitulación de las ciudades en las que la población musulmana permanecía en la ciudad conservando un status jurídico peculiar[10]. Aunque factores de orden económico y social pudieran haber recomendado, como en otras partes de la Península Ibérica, la aceptación de *morerías*, en Mallorca no se actuó así[11].

Los musulmanes no existían de derecho como comunidad propia, se les prohibió constituirse en aljama y practicar el culto en público. En líneas generales su tejido social fue sometido a una sistemática fragmentación con la dispersión de sus miembros y la entrada de otros contingentes musulmanes, esclavos y libres, en el nuevo reino. Aún así, en las décadas que suceden a la conquista, la isla continuó poseyendo una población musulmana cuantitativamente importante, formada por una mayoría de siervos dedicados a las labores de la tierra, pero también y especialmente en el caso de la Ciudad de Mallorca por un número indefinido, pero atestiguado, de artesanos

---

[10] La reconquista de las ciudades en España implicaba el reconocimiento y legalización de las aljamas musulmanas libres que existían como comunidades diferenciadas y administradas por magistrados elegidos por los propios moros según sus costumbres y según la normativa coránica Cf. Boswell, J., "The royal treasure" en: *Muslim communities under the crown of Aragon in the fourteenth century*, New Haven, 1977, y Burns, R. I., *Islam under the crusaders,* Princeton, 1973. Por capitulación negociada se ocupan, entre otras, Toledo (1085), Zaragoza (1118), Lisboa (1147), Cuenca (1167), Teruel (1170), Alcántara (1227), Cáceres (1227), Badajoz (1230), Córdoba (1236), Valencia (1238), Sevilla (1248) hasta Granada (1492).

[11] La táctica de guerra total en la conquista de Mallorca pudo estar condicionada por una exigencia de estrategia militar dictada por la insularidad del territorio que hizo considerar el riesgo de unas comunidades musulmanas bajo fuero propio en un área insular. En caso de capitulación hubiese sido inevitables la creación de una comunidad musulmana autónoma que hubiese significado desde un punto de vista militar un serio riesgo en el supuesto de un desembarco de moros africanos para los que esa comunidad podría venir a ejercer una función de quinta columna. Otro motivo que pudiera explicar la tajante actitud de Jaime I hacia la población autóctona mallorquina pudiera ser el clima de cruzada que por entonces regía la cristiandad occidental. La sexta cruzada (1228-1229) es coetánea a la conquista de Mallorca.

y mercaderes[12]. A estos cabe añadir en los primeros treinta años la presencia intermitente de los musulmanes de Menorca que, a tenor del real decreto de 1231, tenían garantizada su libre circulación por la isla vecina[13]. Muy pronto va a jugar también Mallorca un papel importante en el mercado de esclavos capturados por embarcaciones ligeras en corso o comprados en otras regiones para ser luego enviados, sobre todo, a Sicilia[14]. La administración favorecía este comercio que aportaba pingües rentas al erario público y privado[15]. Este mercado de cautivos foráneos dificulta hoy la caracterización de la población musulmana en la isla y hace difícil hablar en general de la situación del musulmán mallorquín. La coexistencia con la población cristiana libre no indicaba necesariamente hostilidad pero sí prevención y reflejaba una política encaminada a dificultar su establecimiento en Mallorca. Era un permiso de residencia tolerada e, incluso, vigilada. La condición del espacio balear como frontera del Islam y el acoso frecuente de piratas beréberes operaba como determinante de una postura de desconfianza hacia el moro[16].

---

[12] A pesar de la afirmación de Ramon Muntaner que habla de la Ciudad de Mallorca como "poblada tota de catalans" (*Crònica* 8, ed. de Gustà, M., Barcelona 1979, vol. I. p. 31), no quiere esto decir que los moros hubiesen sido expulsados. La frase de A. Lecoy de la Marche (*Les relations politiques de la France avec le Royaume de Majorque,* París, 1892, vol. 1, p. 72), «les Maures ne furent donc pas entièrement expulsés de Majorque», denota una visión de la Reconquista de Mallorca un tanto irreal. La población autóctona, en su gran mayoría, no fue expulsada, sino que permaneció en la isla.

[13] Abulafia, D., *o. c.,* pp. 56-74; Santamaría, Á., "La problemática de la población musulmana" en *Ejecutoria… o. c.,* pp. 49-265; sobre las relaciones entre Menorca y Mallorca de 1235 hasta su conquista por Alfonso III en 1287: véase Roselló Vaquer, R. *Aportació a la historia medieval de Menorca. El segle XIII*, Ciutadella 1980; para una discusión sobre la condición social y jurídica de los musulmanes mallorquines, véase, además del citado trabajo de Álvaro Santamaría, el polémico pero interesante trabajo de Lourie, E., "Free Moslems in the Balearics under Christian rule in the thirteenth century", *Speculum* 45 (1970), pp. 624-649.

[14] No es extraño que el cronista inglés Matthew Paris *(Chronica majora,* vol. III, ed. Luard, H. R., London, 1875, p. 384) hable de Mallorca como de una isla "piratis et vispilionibus referta, mercatoribus et peregrinis… inimicissima". Cf. Verlinden, Ch., *L'esclavage dans l'Europe médiévale. I*: *Peninsule iberique-France,* Brujas, 19S5, y Vincke, J., "Königtum und Sklaverei im aragonesischen Staatenbund während des 14. Jahrhunderts", en: *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens,* Bd. 25, Münster/W., 1970, pp. 19-112.

[15] "20% du prix de vente des esclaves sont versés au roi à Majorque", Dufourcq, Ch. E., *La Espagne catalane et le Maghrib aux XlIIe et XlVe siècles*, París 1966, p. 72. La familia de Lulio aparece implicada en la compraventa de esclavos, cf. Hillgarth, J. N., *Diplomatari*, nrs. 5-6.

[16] Sobre estos y otros aspectos de la sociedad mallorquina después de la conquista cristiana, véase sobre todo el ya citado libro de Santamaría, A. y también Domínguez, F., "Ramon Llull,

El paisaje interreligioso de las Baleares estaba, por tanto, lejos de ser un espacio de convivencia. Ahora bien, desequilibrada pero real, la presencia de las tres religiones en el espacio insular no puede pasarse por alto, pues es uno de los rasgos más específicos y característicos del primer Reino de Mallorca. Junto a los cristianos latinos, los judíos y musulmanes formaban parte, aunque de maneras distintas, de la población insular del siglo XIII entre la que Lulio creció. Desde su infancia él, a diferencia de los cristianos del norte o sus interlocutores maestros parisinos, tuvo ante sus ojos la realidad viva de la diversidad religiosa y cultural. A diferencia de éstos, oyó hablar el árabe a musulmanes libres y siervos, a los esclavos de la isla, uno de los cuales con el correr del tiempo había de enseñarle la lengua. También los judíos de Mallorca, algunos muy ligados a la corte, hablaban árabe, además de hebreo o arameo. Y también a ellos, Lulio los debió ver pasar muchas veces por las calles de la ciudad, camino de las sinagogas. Muchos eran sabios en diversas ciencias: de la cábala y la astrología a la cartografía, no es imposible que en algún momento de su vida Raimundo Lulio se acercara a esas fuentes de conocimiento. En 1300, cuando, después de veinte años de ausencia, regresó a la isla, el panorama que debió encontrar debía diferir bastante de aquel que conoció en su juventud. Aun así, según él mismo nos cuenta, Mallorca estaba poblada todavía entonces por "numerosos sarracenos" a los que se propone predicar y convertir[17].

Ya en el reinado de Jaime I el Conquistador cristalizó la idea de crear con las Baleares un reino insular/continental independiente que gravitara en torno a la corona catalano–aragonesa. Este reino, formado por las islas pero también por otros territorios aparentemente inconexos, había de constituir la herencia del segundogénito de Aragón, Jaime, según la historiografía en boga, amigo y, en todo caso, mecenas de Lulio[18]. Jaime II de Mallorca, que sube al trono a la muerte de su padre en 1276, fue así el primero de los tres reyes de un efímero

---

'catalán de Mallorca', y la lengua árabe. Contexto sociolingüistico" en *Literatura y bilingüismo. Homenaje a Pere Ramírez*, Kassel, Reichenberger, 1993, pp. 3-17.

[17] Sobre la comunidad musulmana que debió encontrar Lulio a su regresó a la isla en 1300, véase en especial mis reflexiones en la "Introducción general" a *Raimundi Lulli Opera Latina,* t. XIX, Turnhout, Brepols, 1993, pp. xxvii-xxxv en especial pp. xxvii-xxxv.

[18] El autor de la *Vita* presenta a 'Raimundus' con el rimbombante título de *senescallus mensae regis Maioricarum* (*Vita coaetanea* 2, en *Raimundi Lulli Opera latina*, vol. VIII, Turnhout, Brepols, 1980, p. 272) lo que ha generado una secuela de confusiones y motivado numerosas fabulaciones muy alejadas de la realidad histórica, véase *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, ed. by Fidora, A. and Rubio, J. E., Turnhout, Brepols 2008, pp. 20-22.

reino mediatizadamente independiente, que acabaría por sucumbir a las presiones reintegracionistas de Aragón en 1343. Es fácil considerar el naciente Reino de Mallorca, compuesto por las Baleares, los condados del Rosellón y de la Cerdaña, el señorío de Montpellier y el vizcondado de Carlat, como un conglomerado político variopinto y perfectamente inviable; algunos historiadores, sin embargo han afirmado sin reparos que el reino privativo funcionó de forma coherente, sobre la base del eje occitano/balear, como encrucijada entre Europa y África[19]. Quienes defienden esta segunda postura señalan que el llamado reino de Mallorca se apuntalaba en una tríada urbana estratégica: Montpellier, Perpiñán y la propia Ciudad de Mallorca, que jalonaba las rutas comerciales y que se hallaba en el centro de los intereses políticos internacionales en el Mediterráneo occidental[20].

Jaime II, que toma efectiva posesión del nuevo reino en 1262, no será proclamado rey hasta la muerte de su padre en 1276. Su reinado se extiende a lo largo de casi cuarenta años (1276–1311). Son años cruciales en la vida de Raimundo Lulio, tanto en su proyecto de construcción del monasterio de Miramar como en su fase activa de predicación. Tan sólo unos meses más tarde una bula Papal confirma la fundación del monasterio, sufragada por el propio rey, donde trece franciscanos habían de estudiar desde entonces árabe y el arte luliano[21]. Un hilo sutil parece tejerse entre la corte occitana, verdadero centro político del Reino de Mallorca, y el monasterio balear. Las soledades contemplativas de Miramar, donde Lulio se dedica a la meditación, y el palacio de Montpellier, donde se halla en 1283 y al parecer escribe el *Blaquerna*,

---

[19] La Corona de Mallorca, como ente político era, al igual que la Corona de Aragón, una unión personal de territorios, cada uno de los cuales tenía plena autonomía respecto a los demás y sus propias peculiares instituciones e incluso distinta moneda legal. El lazo que unía a tan diversos y dispersos territorios era su común dependencia de un mismo soberano titulado *Rex Maioricarum, comes Rossillionis et Ceritaniae et dominus Montepessulani*. Cf. Santamaría, Á., "Creación de la Corona de Mallorca: las disposiciones testamentarias de Jaime I", *Mayurqa* 19 (1979/80), pp. 125-144.

[20] Mostrar la viabilidad y la entidad del Reino de Mallorca en el ámbito político catalano-aragonés y en los circuitos comerciales del Mediterráneo occidental es el objetivo principal de la obra de David Abulafia, *o. c.* Sobre las relaciones políticas y comerciales entre los territorios continentales y las regiones insulares, así como las tensiones entre el reino de Mallorca y la Corona de Aragón, véase también: Riera Melis, A., *La Corona de Aragón y el Reino de Mallorca en el primer cuarto del siglo XIV. Las repercusiones arancelarias de la autonomía balear (1298-1331)*, Madrid-Barcelona, 1986.

[21] Cf. Fidora, A. and Rubio, J. E. (eds), *o. c.,* pp. 49ss.

son dos pilares que sostienen su proyecto espiritual en estos años. Pero ese hilo sutil que los unía debió romperse en 1285.

En aquel año un grave conflicto estalla entre los reyes hermanos de Mallorca y Aragón. Las relaciones entre ambos habían sido tensas ya antes de la muerte de su padre. Las presiones de Pedro III sobre Mallorca habían llevado ya en 1279 al reconocimiento de Jaime II de la soberanía catalano–aragonesa sobre su reino. En 1282, a raíz de las Vísperas Sicilianas y de la proclamación de Pedro como rey de Sicilia, el Papa Martín IV excomulga al rey de Aragón y otorga todos sus reinos al segundogénito del rey de Francia, Charles de Valois. Jaime II toma entonces partido contra su hermano a favor de Francia y en 1285 incita abiertamente a Felipe III a invadir Cataluña. Será un fracaso. A finales de año Felipe se retira, llega derrotado a Perpiñán y muere allí, en la ciudad de su aliado mallorquín. Las consecuencias serán inmediatas: Alfonso III, primero como infante y luego, a la muerte de su padre, como rey, invade las islas entrando en Ciudad de Mallorca y arrasando un año más tarde la musulmana Menorca (súbdita del rey de Mallorca) vendiendo a la población como esclavos y repoblando la isla de catalanes.

Durante trece años (1285–1298) el eje occitano/balear permaneció escindido, las promesas que se apoyaban en él se desvanecieron. Raimundo Lulio, que en esos años no pisa Mallorca, comienza su intensa etapa de predicación activa, cambia de estrategia, acudiendo ahora al Papado y al aliado francés del rey Jaime. Así pues, en los años de su primera estancia parisina, 1287–1289, Lulio tenía el propósito principal de convencer al rey Felipe de que fundara escuelas de lenguas orientales en la ciudad, monasterios que enseñaran a hablar el árabe y a predicar el Arte según el modelo de Miramar, centro con el que quizá las circunstancias políticas le habían llevado a perder todo contacto. Lulio buscaba en ésta su primera estancia en París, no sólo pero quizá sobre todo, el apoyo de la monarquía francesa para trasladar allí sus viejos proyectos mallorquines.

A finales de 1289, sin haber conseguido gran cosa, Raimundo Lulio regresa a la corte de Jaime II, a Montpellier. Y de allí, tras un año de reflexión, se lanza a la aplicación de su método en tierras de infieles. Se dirige primero a Italia con la autorización del general de los franciscanos para predicar en los conventos italianos, y después de una estancia en Roma y de la crisis espiritual sufrida en Génova, parte finalmente en dirección a Túnez, la capital del reino africano de los Hafsidas. A partir de 1294 se dirige a Nápoles, y tras una incierta y en todo caso breve estancia en Mallorca y Barcelona, lo encontramos

en Roma y Agnani. En 1297 llega por segunda vez a París, y allí lo vemos inmerso de nuevo en la lucha por convencer a los teólogos y al rey de Francia.

En 1298 Jaime II de Mallorca recupera la isla como feudo del rey de Aragón. La vieja situación del reino parece restablecerse. En muchos aspectos, sin embargo, puede decirse que el eje occitano/insular no renació: desde un punto de vista político Montpellier gravitaba cada vez más en torno a Francia, mientras que la Cerdaña y el Rosellón por un lado y las Baleares por otro se encuentran más claramente bajo la esfera hegemónica aragonesa. La propia estructura unitaria del Reino se halla cuestionada y el mismo rey Jaime se refiere al "*Regnum Maioricarum*" sólo cuando habla de las Baleares y denomina en cambio sus territorios continentales como "*aliae terrae*" del rey. La reconciliación con Aragón parece tener consecuencias en la vida de Lulio. Justo después de resuelta temporalmente la cuestión del Reino de Mallorca, se pone en camino desde París en dirección a Barcelona con la idea de buscar apoyo del nuevo rey de Aragón (Jaime II, sobrino de su homónimo de Mallorca). En otro contexto he analizado ya con detención las relaciones de Lulio con ambos Jaimes, de Aragón y Mallorca, en los años que corresponden al cambio de siglo, apuntando el claro acercamiento de Lulio al monarca aragonés, a quien visita en 1299 y del que recibe el permiso para predicar en todos las sinagogas y mezquitas de sus dominios (incluida Mallorca)[22]. Desde Barcelona en 1300 Raimundo viaja a Mallorca con intención de pasar una larga temporada en la isla y, tal vez, de volver a poner en marcha el proyecto de Miramar. Pero sea por falta de apoyo económico del rey de Mallorca, sea debido al enfriamiento de sus relaciones, o a la aparición de nuevos horizontes de interés, sólo medio año después Lulio vuelve a partir de la isla. Desde entonces hasta la muerte en 1311 de su antiguo mecenas de Mallorca, encontramos a Lulio buscando ayuda cerca del rey de Aragón y de su sobrino Federico de Sicilia, o mejor aún cerca del rey de Francia y del gobierno de la república marítima de Génova. El eje occitano/balear no vuelve nunca más a ser la base de sus proyectos misioneros.

El año en que muere en Mallorca el rey Jaime (1311), Ramon se encuentra en Vienne, en el Concilio, y no será hasta la primavera del año siguiente que, pasando por Montpellier, regresará a la isla donde reina ahora Sancho (1311–1324), el hijo de Jaime II. Será, casi con seguridad, su última y breve visita a Mallorca.

---

[22] Fernando Domínguez Reboiras "Introducción general", *o. c.,* pp. XXXVII-XXXIX.

En cuanto a la lengua, hemos visto cómo los años de infancia y juventud de Raimundo Lulio transcurrieron en un ambiente social estructuralmente débil. La política de conquista aplicada por el rey aragonés en Mallorca, a diferencia de lo que sucedió más tarde en Valencia, por ejemplo, tendía a suprimir de hecho toda la estructura social anterior y suplantarla por otra de nuevo cuño, que no era, por otra parte, una simple reproducción de formas establecidas en la parte continental del Reino. El que se viene considerando creador del catalán literario, vive, pues, en un contexto social sumamente peculiar y, en cierto modo, atípico dentro del contexto histórico y geográfico de la lengua catalana. Raimundo Lulio era un catalán en Mallorca[23], es decir, hablaba una lengua numéricamente minoritaria pero determinante del poder y dominio en una isla poblada de musulmanes que durante generaciones habían hablado árabe y malamente comprendían el catalán o, todavía menos, el latín. La situación lingüística de la isla de Mallorca durante la vida de Raimundo Lulio reflejaba una típica estructura imperialista y colonial. El imperialismo no es únicamente un fenómeno político o económico sino que trae consigo factores culturales y, más concretamente, lingüísticos. El proceso colonial a nivel lingüístico en la concreta situación mallorquina se puede caracterizar como un proceso colonial de clara y abierta glotofagia[24] con unas concomitancias religiosas de acuerdo con la visión medieval del mundo. El proceso lingüístico que se va desarrollando en Mallorca durante la vida de Raimundo Lulio era una consecuencia lógica de la reconquista armada: una lengua dominante y advenediza se come a la otra (dominada). Esto significa que una cultura absorbe y devora a la otra. Un pueblo somete a otro y disfruta del otro imponiendo su cultura y destruyendo la del otro. En los años que Lulio vive en Mallorca la lengua catalana es expresión de opresión y dominio, es la lengua que oprime y elimina sistemáticamente la lengua árabe, la de los esclavos. Según el proceder de los cristianos invasores no hubo lugar, como en otras regiones de la Península

[23] En un presunto autógrafo de Raimundo Lulio dirigido al dogo y al consejo de la ciudad de Venecia se identifica Lulio como "Ego magister Raymundus Lull cathalanus". Esta calificación es extraña al lenguaje luliano y no se encuentra en ninguna de sus obras. En el *Glosari general lul·lià* de Miquel Colom (4 vols., Palma de Mallorca, 1982-1985) no figura ni el término "català" ni el gentilicio "mallorquí".

[24] Este término y su contexto fue expuesto larga y apasionadamente en un libro provocativo por Louis-Jean Calvet, *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie,* París, 1974. Sus reflexiones son en muchos puntos aceptables y en otros, por razón de su óptica ideológica, sumamente discutibles. Cf. también del mismo *La guerre des langues et les politiques linguistiques,* París, 1987.

Ibérica, a una simbiosis o un período intercultural de transición. En Mallorca la opresión del árabe y de todo lo que aquel idioma religiosa y culturalmente representaba fue total[25].

La cristianización de los cautivos mallorquines no se realizó en general bajo el apoyo o presión de los dueños catalanes sino más bien en contra. Ni al rey ni a los cristianos pudientes les interesaba la conversión de la población cautiva musulmana y por eso no la favorecían oficialmente[26]. Se puede afirmar, sin lugar a dudas, que Lulio, cuando más tarde exigía la conversión de los musulmanes, actuaba en contra de los intereses de la sociedad cristiana mallorquina y también en contra de las influyentes ordenes militares del Temple y del Hospital. El tiempo, sin embargo, trabajaba a favor de una cristianización creciente a pesar del desinterés de los magnates mallorquines. La cristianización de los habitantes de la isla y la consiguiente romanización de los grupos islámicos se realizaba por inercia social sin necesidad de disputas ni predicaciones. En la conciencia de los detentadores del poder no había necesidad de dedicarse expresamente a un programa de conversión[27].

Considerado este contexto, está claro que la acción de Lulio en pro de la conversión de los musulmanes disputando y predicando se realizaba en contra de los intereses de las clases dirigentes. Las condiciones para un programa de conversión tal y como Lulio pretendía se desarrollaba dentro de Mallorca en unas condiciones desfavorables. Una predicación a los musulmanes tenía que ser más fácil en cualquier otro reino peninsular con una comunidad mudéjar organizada y autóctona que en el territorio balear donde esas comunidades no existían.

---

[25] A pesar de todas las visiones de convivencia entre las religiones en el área ibérica, hay que insistir en el carácter limitado del encuentro medieval de culturas en España. La tolerancia, cuando existió, fue siempre por interés de la clase dominante; el poder establecido y la supremacía de la lengua eran constitutivamente intocables. Esto mismo, aplicado a Mallorca, tiene todavía un carácter más restrictivo.

[26] Esta actitud se mantuvo aún muy avanzado el siglo XIV. Cf. Vincke, J., *o. c.,* p. 35 y docum. núm. 63.

[27] La frase que Lulio pone en boca del clérigo Pedro en relación a la conversión del infiel correspondía a la común opinión de la masa cristiana: "(…) quando Deo placuerit, infideles ad uiam ueritatis reducet. Satis enim Papae, cardinalibus et Concilii patribus esse videbitur, ut christianos ordinent", *Disputatio Petri et Raimundi sive Phantasticus,* en *Raimundi Lulli opera latina*, t. XVI, Turnhout, Brepols, 1988, p. 28.

Es interesante apurar estos datos de cara al título que Lulio con orgullo se dió a sí mismo de "abogado de los infieles". La actitud de Lulio de cara a los moros es en la estructura social de Mallorca sumamente ambigua. Por un lado puede parecer decididamente revolucionaria y pudiera concordar con el carácter fantástico y utópico de su ideario. Al preocuparse por los sarracenos se hace Lulio abogado del grupo más oprimido del cuerpo social de la isla y, con respecto al conflicto entre la ciudad y la parte foránea, muestra Lulio un interés especial por la población agrícola autóctona que había sido privada de sus bienes y estaba sometida a una dura explotación colonial. Por otro lado con su programa misional Lulio trabaja en pro de una aceleración del proceso de asimilación y romanización de las estructuras socioculturales de impronta árabe poniendo las bases para garantizar y galvanizar el dominio cristiano de la isla. Lulio no utiliza el árabe por amor a esa lengua y su cultura sino como medio eficaz de acelerar la integración total de la primitiva población autóctona. De un lado trabajaba en beneficio de la población oprimida sin tocar los intereses de la clase dominante, por otro aceleraba el proceso de asimilación de los vencidos a la religión y cultura de los vencedores. Sería anacrónico suponer que Lulio pretendiera un cambio de aquellas claras estructuras precapitalistas donde la necesidad de esclavos como mano de obra era constitutiva. Lulio, aunque toma partido por los esclavos y por la población oprimida, no pretende, a pesar de la impronta moralizante de su ideario, reformar por ello la estructura económica en una isla donde la incidencia de la esclavitud era mucho mayor que en otras zonas del Mediterráneo[28]. La postura de Lulio es, sin embargo, una prueba de su buena disposición de cara a los musulmanes y pudiera llevar consigo una enorme carga de oposición y reacción a categorías sociales generalmente admitidas[29]. Como "procurator infidelium" Lulio se pone de parte de aquella masa de población autóctona, cuyo único pecado era no haber sido cristiana. Esos infieles vivían en estado de cautiverio y

---

[28] "Tout le monde ou presque possède des captifs, aussi bien des religieux, comme les Templiers et les Bénédictins, que des artisans (…) La Couronne a ses esclaves; les chantiers de constructions navales ou le consulat de mer de telle ville (…) Les Majorquins en ont souvent plusiers dizaines par famille!», Dufourcq, Ch. E., *o. c.,* p. 72.

[29] Así lo ve también Urvoy, *o. c.,* p. 153, cuando afirma que «l'attitude de Lull est une preuve de sa bone volonté envers les Musulmans (…) il s'oppose au climat de suspicion qua a entouré cette catégorie dans les Baléares, climat entretenue soigneusernent par la Papauté». Sorprendentemente Barceló, M. "(…) 'per sarraís a preicar' o l'art de predicar a audiècies captives", en: *Estudi General* 9 (1989), pp 117-131, defiende la opinión contraria poniendo al laico Ramón entre los "clergues fanàtics i obcecats".

sometidos a unas cuantas familias catalanas, como la suya propia, que de todo se preocupaban, menos de su conversión. La constante preocupación por escribir manuales prácticos de catequesis cristiana y libros con carácter práctico pastoral durante sus estancias en Mallorca pueden ser un síntoma de su afán de promover una formación cristiana más profunda en el entorno mallorquín.

En todo caso habrá que admitir en la visión luliana del Islam y en su consiguiente labor en pro de la conversión de los musulmanes acentos diversos si se trataba de aquellos musulmanes que vivían en los países de Dar al–Islam o de aquellos musulmanes que vivían como esclavos en Mallorca. Quizá se puedan explicar así los duros juicios sobre el Islam como religión y sus amables referencias hacia los infieles que se pueden encontrar a lo largo de su obra. Quizá esté aquí también el fundamento de tantas aparentes contradicciones de cara al problema musulmán que se pueden espigar en sus escritos.

Es importante no considerar a Lulio –como a veces se hace– un excéntrico solitario, menos aún como un creyente de cualquier tipo de utopía. Todo lo contrario, Lulio tenía absoluto conocimiento de los cambios en la política Papal y de los sucesos mas importantes dentro de las dos grandes ordenes mendicantes, los dominicos y los franciscanos. Lulio estaba convencido de la viabilidad de su programa de misión, aunque estaba también convencido de la necesidad del apoyo moral y material de los detentadores del poder en la cristiandad. El buscó y consiguió esos contactos de manera constante. Fundamentalmente con los reyes de casa de Aragón, pero también con el rey de Francia, la curia Papal, la Universidad de París, los generales de las órdenes mendicantes y otras personas influyentes.

Cuando Lulio abandonó la isla de Mallorca adquirió una visión más amplia del estado de la cristiandad gracias a un contacto más directo con dos de las instituciones más características del orbe cristiano: el pontificado romano, centro eclesiástico de poder, y la Universidad de París, centro intelectual por excelencia. La vida de Lulio que hasta el momento se había centrado en el Mediterráneo adquiere una perspectiva más universal. Se nota en Lulio una toma de conciencia más viva de la situación real de la cristiandad occidental. De ahí aquella constante y reiterada llamada a un hecho evidente que a fuerza de recorrer mundo se le hace más patente y real: en este mundo los hombres que siguen el orden querido por Dios son una impresionantem inoría.

Sin pasar a un estudio detallado del discurso político luliano comprendemos cómo su posición tiene mucho que ver con su experiencia vital. Esa

experiencia no le llevará a un juicio positivo de los detentadores del poder en la cristiandad. Se pueden encontrar numerosas muestras de lo que pensaba Lulio del papel de los políticos de su tiempo ("nostres procuradors en terra"). Está claro que para Lulio la función primordial de la clase política era la utilidad pública y luchar por la paz para lograr el fin para que hemos sido creados. Lulio sufre la situación de un poder político, entonces fragmentado, compartido por diversos estamentos jerarquizados y en lucha por intereses particularistas. En una obra escrita en 1299, *Oracions de Ramon* (op. 89)[30], dedicada al rey de Aragón, Jaime II, y a su esposa Blanca de Anjou, deja entrever esa desazón y la dura crítica a los que dirigían los destinos de la cristiandad expresando también la quintaesencia de su mensaje:

> "Señor Dios, te pido por los cristianos que has elegido y ordenado para que crean en Tí, te amen y te sirvan con verdadera fe, caridad y esperanza, para que les des fuerza y poder para gobernar y multiplicar la santa fe cristiana… Dignate, señor Dios Jesucristo, acordarte del pueblo cristiano, pueblo atormentado por prelados y señores, pueblo yermo y desolado que ha perdido reinos, castillos, villas y ciudades por culpa de los sarracenos que andan errados y tienen en su poder el Santo Sepulcro, donde Tú fuiste crucificado…. Y pues has dado fe verdadera a los cristianos, ten piedad de los infieles y haz que vengan cristianos sabios y devotos que les exhorten y les enseñen el modo de amarte y conocerte en trinidad, encarnación y en los otros artículos que pertenecen a la santa fe romana"[31].

[30] *Obres de Ramon Lull,* vol. XVIII, ed. S. Galmés, Palma de Mallorca, 1935, pp. 313-392.

[31] *O. c.,* pp. 346ss.

LOS CONCEPTOS DE TIEMPO Y ESPACIO EN IBN HAZM[1] DE CÓRDOBA EN SU RELACIÓN CON ABÛ BAKR AL-RÂZÎ Y NEWTON

Santiago Escobar Gómez
Universidad Complutense

Los conceptos de espacio y tiempo son desarrollados por Ibn Hazm de Córdoba en su *fisal*, como lo son muchos otros en su pensamiento, a remolque de sus polémicas contra sectas y doctrinas contrarias. En el caso que nos ocupa la espoleta de la que arranca su razonamiento es el ataque a la "escuela de los ateos o materialistas"[2] y más concretamente contra Abû Bakr al–Râzî (el Rhazes de los latinos) y ello porque unos y otros son defensores de una idea del espacio y del tiempo como eterno, y aún más, como que tanto la concepción de uno y el otro como independientes de la materia y como eternos. Como buen heresiógrafo da cuenta de que este tipo de concepciones que pretendían imponer otros eternos que no fuese Dios. Así afirma Ibn Hazm la doctrina «que los magos o zoroastras profesan. (…) Lo que parece que afirman es que el Creador, o sea Ormuz, y el Diablo, o sea Ahrimán, y Can, que es el tiempo, y Cham, que es el lugar y también el vacío, y Num, que es la sustancia y también la *hyle* o materia, el barro y el fermento, son cinco seres eternos[3]». Esta teoría de los cinco eternos, como ya hemos demostrado en otro sitio no es, en puridad, ni de magos, ni de mazdeos, ni de zoroastras, sino que es una creación de Abû Bakr al–Râzî, en buena parte desarrollada a partir de las influencias doctrinales de su maestro Iransaharî. La única nota discordante es la no aparición entre los cinco eternos del concepto de alma. En todo caso lo que aquí nos interesa es que dicha concepción de los cinco eternos razianos se conocía en el al–Andalus de la época de Ibn Hazm hasta el punto de que nuestro autor le dedicó un libro: «En refutación de esta creencia, nosotros hemos escrito un libro *ex professo*, en el cual reunimos cuantas razones militan en contra de la doctrina enseñada por Muhammad, hijo de Zacarías al–Râzî, el

---

[1] Evitamos aquí dar la transcripción adecuada a los términos y nombres árabes según la escuela de arabistas españoles por motivos de imprenta.

[2] Asín Palacios, M, *Abenhazam de Córdoba*, Madrid, 1927-1932; reimp. Turner, Madrid, 1984, Vol.II, pp. 94 y 127.

[3] Ibíd., p. 127.

médico, en su libro titulado *La ciencia divina* o *La metafísica*»[4]. Que los libros filosóficos de al–Râzî tuvieran difusión en al–Andalus, cuando para nosotros sólo han sido accesibles en el siglo XX, demuestra el punto de difusión que alcanzaron ciertas doctrinas orientales, por muy heréticas que pudieran ser consideradas, así como el grado de comunicación intelectual entre el Oriente y el Occidente musulmán.

Mas yendo al tema de nuestra comunicación nos centraremos en los conceptos de espacio y de tiempo. Define Ibn Hazm el tiempo en su *Fisal* del siguiente modo: «El tiempo no es más que la duración de la permanencia en el ser del cuerpo en reposo o en movimiento. Separado del tiempo, el cuerpo carece de realidad o existencia, y lo mismo le sucede al tiempo; luego puesto que el cuerpo y el tiempo existen realmente, ambos tienen que ser inseparables el uno del otro; y por tanto, el tiempo y el cuerpo tienen principio»[5]. Obviamente la definición de tiempo no es muy aristotélica, pero sí que al menos hace depender al uno del otro, y, sobre todo, les hace tener un principio, con lo que salvaguarda el creacionismo musulmán. Por lo que se refiere al espacio –que tiende a hacerlo sinónimo del lugar– lo define de la siguiente manera: «El lugar es vulgarmente para nosotros lo que circunscribe al cuerpo que lo ocupa por todos sus lados o por alguno de ellos»[6]. Con estas concepciones se comprende que Ibn Hazm se halle muy lejos de llegar a comprender el concepto de un tiempo antes del movimiento –y posterior a él de al–Râzî– así como de un espacio previo y posterior a un universo donde se de el movimiento y coeterno con Dios.

Para al–Râzî el espacio (*makân*) es dividido en un espacio relativo que suele identificarse también, aunque no siempre, con el vacío. El espacio absoluto forma uno de los cinco eternos, ya que la materia, siendo también eterna, necesita de un lugar, necesariamente eterno, en el que estar alojada. La crítica râziana a su maestro Îrânsârî –al que en todo parece haber seguido por lo demás en lo relativo a éstas cuestiones– consiste en que al afirmar éste que el espacio es el poder de manifiesto de Dios, lo que le hace del mismo género que la divinidad. El espacio debe mantener su independencia creacionista de Dios, para que Dios pueda llevar a cabo, como dador de formas, su labor de constitución del mundo.

---

[4] Ibíd.

[5] Ibíd., p. 104.

[6] Ibíd., p. 115.

En cuanto al tiempo también lo divide en un tiempo relativo y en un tiempo absoluto. El tiempo absoluto es una substancia, que subsistiría aunque no hubiera en el universo objeto alguno sobre el que transcurriera éste. El tiempo relativo es aquel que se da a partir del comienzo del movimiento y cesará cuando cese éste, lo mismo que el espacio relativo cesará en este mismo instante frente a la existencia del espacio absoluto que es autosubstante. Se enfrenta con ello frontalmente a la concepción de la física aristotélica, de la que si bien no tiene un profundo conocimiento Ibn Hazm, si que al menos parece estar más cercana la idea del polígrafo cordobés.

Ya Bausani[7] habla de que los elementos de la física de Îrânsâhrî y de al–Râzî eran encontrables en Newton, pues al afirmar Îrânsâhrî que el espacio es el poder manifiesto de Dios viene a tener una concepción semejante a la newtoniana del espacio como *sensorium Dei*. Aún más, el mismo al–Râzî, con sus ejes de espacio relativo–absoluto y tiempo absoluto–relativo da también una concepción de éstos idéntica a la que Newton creará nada menos que nueve siglos más tarde. Al–Râzî necesita para su física, al igual que Newton, un sistema referencial absoluto que no dependa en ningún caso del relativismo impuesto por el observador. El espacio absoluto newtoniano permanece siempre el mismo e inalterable y la idea que él tiene es la de un receptáculo infinito con toda la materia en su interior. Este espacio absoluto es independiente de la materia, lo que supone que el espacio lógica, ontológica, gnoseológica y temporalmente está a la misma altura que la materia contenida en él.

Asimismo espacio y tiempo son eternos, lo que lleva, en último término, a afirmar que el espacio supone un principio de diferenciación de la materia, es decir, que si tengo dos partículas iguales éstas han de ser necesariamente dos por ocupar dos partes diferentes del espacio. Infinidad y continuidad matemática del espacio absoluto porque si no sería eterogéneo. En este sistema continuo siempre existe una unidad –el átomo, al igual que en Rhazes– que no puede dividirse ni por abajo ni por arriba. Relatividad de la magnitud, la misma homogeneidad espacial se da en las grandes distancias como en las muy pequeñas. Principio de libre movilidad según la cual cualquier objeto puede desplazarse como sea en el espacio sin que este influya en el cuerpo. Por lo mismo existe en el espacio una inmutabilidad y una inacción causal, ya que

---

[7] Bausani, A., *Un filosofo laico del medioevo musulmano: Abû Bakr Zakariyya al-Râzî*. Roma, Instituto di Studi Islamici, 1981, p. 41.

el espacio en sí mismo es inmutable para él y para los cuerpos que contiene, no causando nada en ellos. Espacio euclidiano.

Las características del tiempo son muy similares a las del espacio. El tiempo absoluto es el verdadero, fluye siempre igual y al igual que en al–Râzî es llamado "duración" por Newton. Existe independencia entre el tiempo y sus contenidos. Su permanente fluir sin cambio se debe a que no posee ninguna relación con nada externo a él; únicamente el tiempo relativo es medido a través del movimiento. Tanto el tiempo como el espacio son dos realidades del todo independientes que permanecen siempre inalteradas. Todo esto les hace estar muy próximos a tener algo divino, son el "sensorio de Dios", a través de los cuales Dios mismo conoce el mundo, lo que llevó a Newton a ser acusado, al igual que al–Râzî, de panteísta. Esta independencia es también importante para justificar la inacción causal del tiempo, establecer el principio de diferenciación, lo que permite la reversibilidad, según la cual, los estados pueden ser idénticos, pero en diferentes momentos. Homogeneidad del tiempo traducida en la inexistencia de todo momento inicial o final y la divisibilidad infinita del tiempo.

También en sus concepciones generales de la mecánica física muestra Newton gran parecido con al–Râzî: en primer lugar la materia es discontinua, explicada en términos de partículas duras e impenetrables, y en segundo término los efectos del mundo físico se explican según los movimientos de estas partículas. Las diferencias cualitativas no son en último término sino efecto del movimiento de las partículas. No hay por tanto más movimiento que el local, un movimiento sin tiempo. Las partículas en sí no cambian, con lo que el concepto de cambio queda prácticamente eliminado.

Obviamente no decimos que Newton conociera la obra de al–Râzî, ni aún menos que sus *Principia Mathemática* estén hechos siguiendo el modelo raziano, sin embargo las últimas investigaciones en torno a los contactos de Newton con los platónicos mertonianos tal vez deparen en el futuro alguna sorpresa acerca del conocimiento que del mundo filosófico árabe medieval pudo tener el gran pensador de Cambridge. En cuanto a Ibn Hazm su figura en todo ello aparece como mero constatador de la existencia de un pensamiento que circulaba en su tiempo y que iba más allá en su variedad que una mera polémica religiosa o la simple y progresiva apertura al aristotelismo.

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE PROCLO

Jesús de Garay
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

Se suele considerar erróneamente que el neoplatonismo, frente a las indicaciones de Platón, desatiende la reflexión política[1]. Sin embargo, ya en Plotino, las virtudes políticas están en la base de todas las demás virtudes. Porfirio, y después, sobre todo, Jámblico, desarrollarán ampliamente una consistente doctrina política, continuada en el neoplatonismo de Atenas y de Alejandría. Esta filosofía política se proclama fiel a las enseñanzas de Platón (al hilo de los diálogos *Gorgias*, *República* y *Leyes*). Desde Atenas y Alejandría se difundirán las doctrinas políticas de Platón en Bizancio y Bagdad, y desde allí al conjunto del pensamiento medieval.

En este contexto tiene especial interés la doctrina política de Proclo, porque –frente a otros autores, como Jámblico– disponemos de un largo escrito de carácter político (su *Comentario a la República*)[2]. Además, la *Vida de Proclo*, escrita por Marino[3], recoge numerosas indicaciones sobre el valor de las virtudes políticas en la biografía de Proclo. Aparte, hay numerosas observaciones políticas en muchos de los otros escritos conservados de Proclo (*Comentario al Alcibíades*, *Tria opuscula*, etc.). En todo caso, las doctrinas de Proclo influyen, directa e indirectamente, por diversas vías, y de modo diverso, en diferentes tradiciones medievales.

Me referiré en primer lugar a la filosofía política del neoplatonismo en general; a continuación, señalaré algunos aspectos específicos de la filosofía política de Proclo; y por último me referiré a algunos momentos de la recepción de la filosofía política neoplatónica –y en especial de Proclo– en el pensamiento medieval.

---

[1] O'Meara, D., *Platonopolis. Platonic Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 198-199.

[2] Para una introducción general a este escrito, Abbate, M., *Proclo. Commento alla Republica di Platone*, Milán, Bompiani, 2004, introducción, pp. 14-138. Sobre las vicisitudes de la *República* en la Antigüedad, Vegetti, M. y Abbate, M., *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Nápoles, Bibliopolis, 1999.

[3] Saffrey, H.D y Segonds, A.P. (eds.), *Proclus ou sur le bonheur*, París, Les Belles Lettres, 2001. Hay edición en castellano: cf. Marino de Neápolis, *Proclo o de la felicidad*, Irún, Iralka, 1999.

2. LA FILOSOFÍA POLÍTICA DEL NEOPLATONISMO

Plotino distingue las virtudes políticas de las virtudes superiores[4]. Nos asemejamos a Dios principalmente por las virtudes superiores y no tanto por las virtudes cívicas: "Al decir Platón que el asemejamiento a Dios es una huida de las cosas de acá, al no dar el nombre de virtudes sin más a las que entran en juego en la vida cívica, sino añadirles el calificativo preciso de 'cívicas', y al llamar en otra parte 'purificaciones'[5] a todas ellas, está claro que distingue dos clases de virtud y que el asemejamiento no lo concibe como debido a la virtud cívica"[6].

No obstante, las virtudes políticas implican un perfeccionamiento, pues "nos hacen realmente ordenados y mejores porque ponen a raya los apetitos y les imponen medida, y, en general, porque imponen medida a las pasiones y eliminan las opiniones falsas mediante aquello que es lo más eximio en todo punto"[7].

En *Sentencias*, 32, Porfirio[8] amplía y sistematiza las indicaciones de Plotino, clasificando las virtudes en cuatro niveles: 1) virtudes políticas (πολιτικαί); 2) virtudes purificadoras (καθαρτικαί); 3) virtudes contemplativas (θεωρητικαί) 4) virtudes paradigmáticas.

Porfirio caracteriza las virtudes políticas (φρόνησις, ἀνδρία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη) como un estadio previo y necesario para alcanzar las virtudes superiores. Son virtudes de orden práctico, que se refieren a la acción (πρᾶξις), a la actividad (ἐνέργεια), conforme a la naturaleza (κατὰ φύσιν). Y suponen –a la manera estoica– el cumplimiento racional del deber (τὰ καθήκοντα).

Se trata de virtudes del alma que ha de vivir en un cuerpo. Pero no son exclusivas de los seres humanos sino que se dan en todos los vivientes que viven en grupo o comunidad, y enseñan a no dañarse unos a otros. Siguiendo a Plotino, Porfirio señala que las virtudes políticas imponen medida a las pasiones (μετριοπάθεια)[9]. En el nivel de las virtudes políticas, el alma está desviada de su ser verdadero porque está orientada hacia el cuerpo y hacia la ciudad:

[4] *Enéadas* I-2 (19).

[5] *Fedón* 69c.

[6] *En.*, I-2,3, 6-11. Sigo la traducción de J. Igal (*Enéadas*, Madrid, Gredos, 1982).

[7] *En.*, I-2,2, 14-18.

[8] Porphyre, *Sentences*, Brisson, L. (ed.), Paris, Vrin, 2005.

[9] Brisson, L., *o. c.*, pp. 629 y 631: este término aparece en Diógenes Laercio para designar el ideal ético aristotélico (μετριοπαθής) frente al estoico (ἀπαθής).

son virtudes propias del hombre que vive sólo conforme a su naturaleza corporal. No obstante, quien posee las virtudes políticas es un hombre bueno (σπουδαῖος).

A diferencia de las virtudes políticas, las purificadoras no atienden a la dependencia corporal del alma, sino que reducen al mínimo la unión del alma con lo corporal y tienen como objetivo la ἀπάθεια estoica. Son todavía virtudes del alma unida al cuerpo, pero donde el alma está más atenta hacia lo inteligible. Quien las posee es un δαίμων, un ser intermedio entre el hombre y dios. Más allá están las virtudes contemplativas, por las que el alma se hace un dios, y donde está ya enteramente vuelta hacia el intelecto. Por último, las virtudes paradigmáticas ya no son propias del alma sino del intelecto, y son los modelos eternos de las virtudes. Quien las posee es padre de los dioses.

De Jámblico no conservamos su tratado sobre las virtudes. No obstante, parece que Jámblico desarrolló aún más la clasificación de las virtudes[10], que será utilizada por autores neoplatónicos posteriores, como Proclo[11]. Por encima de las virtudes paradigmáticas ponía las virtudes teúrgicas; y por debajo de las virtudes políticas incluía las virtudes naturales (por ejemplo, la valentía en el león) y las virtudes éticas (adquiridas por algunos animales y por los niños, que son las que se adquieren por la educación de las costumbres y por la opinión recta, pero que no requieren del ejercicio de la razón. En esta escala de virtudes, las políticas son las primeras que exigen el uso de la razón para ordenar todo lo corporal, y son las primeras específicamente humanas.

El plan de estudios introducido por Jámblico y seguido después también en las escuelas de Atenas y Alejandría, hace corresponder una escala de las ciencias[12] con esta escala de virtudes, así como una escala de los textos que han de estudiarse en cada nivel.

---

[10] O'Meara, D., *o. c.*, pp. 46-48.

[11] *In Alcib.*, 96, 7-22 (Segonds, A.-Ph., ed., *Proclus. Sur le premier Alcibiade de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 2003). En Marino y en Damascio, p.ej., aparece la escala de virtudes propuesta por Jámblico, como modo de elaboración de las biografías de Proclo y de Isidoro.

[12] O'Meara, D., *o. c.*, p.54: «it is at least clear that Iamblichus accepts the (Aristotelian) division of the theoretical and practical sciences, which means that ethics and politics must, in his view, have a place in philosophy and are subordinate to higher theoretical sciences, in particular mathematics, which appears to provide paradigms in politics for political constitutions, equality, harmony, moral improvement, and the good of citizens in general».

Las virtudes políticas en el plan de Jámblico se corresponden con la adquisición de las ciencias prácticas, y los textos básicos eran el *Alcibíades Primero* de Platón para la ética, y el *Gorgias* para la política. No obstante, de forma preliminar se estudiaban también los escritos de Aristóteles (en especial las tres Éticas y la *Política*). Entre los comentarios al *Alcibíades* conservamos el de Proclo y el de Olimpiodoro; del *Gorgias* sólo conservamos el de Olimpiodoro.

Queda abierta la cuestión de por qué Jámblico no incluye *República* o *Leyes* en dicho curriculum. No parece que se deba a desinterés por la política, sino más bien a razones didácticas o de otro tipo, ya que Jámblico recurre a textos y doctrinas de la *República* para exponer su pensamiento[13]. En cualquier caso, está convencido de que en ese diálogo Platón expresa doctrinas pitagóricas[14], y de que la ciencia política fue enseñada por Pitágoras a sus discípulos. El régimen de vida de las comunidades pitagóricas sería precisamente el descrito en la *República*.

En el ascenso hacia la divinización, el primer estadio corresponde a las virtudes políticas. Tales virtudes se adquieren únicamente en un Estado regulado por leyes que imitan el modelo divino. Esta imitación es posible si se posee la sabiduría (φρόνησις), que dirige a las demás virtudes, y que procede de la hipóstasis trascendente de la Inteligencia, estableciendo así una comunidad entre los hombres y los dioses.

3. LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE PROCLO

Proclo prosigue la doctrina sobre las virtudes políticas[15] de Porfirio y Jámblico, y asume el plan general de estudios establecido por Jámblico, también en lo referente a la política. Pero no conservamos su comentario al *Gorgias*, que sería el lugar propio para analizar su doctrina política.

---

[13] O'Meara, D., «Plato's *Republic* in the School of Iamblichus», en *La Reppublica di Platone nella tradizione antica*, Vegetti; M. y Abbate, M. (eds.), Napoli, Bibliopolis, 1999, pp. 193-205. Es el caso p.ej. de la imagen de la línea para desarrollar la doctrina de la gradación de la realidad y del conocimiento, así como la imagen de la caverna para mostrar el itinerario de la divinización del alma (p. 205).

[14] «Iamblichus' belief that the *Republic* expressed Pythagorean philosophy, a belief confirmed, it seemed to him, by documents that we recognize today as pseudo-Pythagorean plagiaries of the *Republic*, would have given the dialogue considerable importance in his eyes, expressing an ancient wisdom inspiring Plato and relating to other ancient wisdoms, Greek and barbarian, in which Iamblichus was interested, that of the Egyptians, the Chaldeans, and others» (O'Meara, *o. c.*, pp. 204-205).

[15] *In Remp.*, VII.

A cambio disponemos de un comentario a la *República* de Platón, que no es un tratado unitario y ceñido al texto de República (como suelen ser sus comentarios a otros diálogos de Platón), sino que consiste en el análisis de algunas cuestiones particulares (distribuidas en 17 Disertaciones) de dicho diálogo. No todas las Disertaciones tienen un claro carácter político, aunque siempre apuntan directa o indirectamente a cuestiones políticas. Por ejemplo, el análisis platónico de la poética ocupa enteramente las disertaciones V y VI, y en parte la XV; además en la disertación XVI se extiende ampliamente en una interpretación alegórica del mito de Er, que ocupa casi la mitad del texto total de su *Comentario a la República*.

Las consideraciones de carácter directamente político se encuentran principalmente en las disertaciones VII (acerca de las virtudes), en las VIII y IX (acerca de la educación común de hombres y mujeres) y en la XVII y última (una defensa de la doctrina política de Platón frente a las críticas de Aristóteles en el libro II de la *Política*).

Además de su *Comentario a la República*, se encuentran importantes indicaciones de carácter político en otros escritos de Proclo. En particular en su *Comentario al Alcibíades Primero*, en los *Tria Opuscula* y en el *Comentario al Timeo*. En cambio, las indicaciones de tipo político son escasas o nulas en los otros grandes tratados, como los *Elementos de Teología*, la *Teología Platónica* o el *Comentario al Parménides*.

En lo que sigue, me detendré especialmente en dos textos: la VIII Disertación del *Comentario a la República* (nn. 238 y 239 de la edición de Kroll[16]); y el *Comentario al Alcibíades Primero* (nn. 182-186 de la edición de Creuzer-Segonds).

3.1. Fines de la ciencia política: lo posible y lo ventajoso

En el contexto de su argumentación a favor de la común educación, virtud y naturaleza de hombres y mujeres, señala: «Sócrates instituye leyes posibles, que cuando son aplicadas, resultan ventajosas para quienes las siguen. Pues éstos son los dos fines de toda ciencia política: mostrar lo posible y lo ventajoso de las prescripciones»[17]. Así pues, la política para Proclo es ciencia, es

[16] Abbate, M. (ed.), *Proclo. Commento alla Republica di Platone*, Milán, Bompiani, 2004.

[17] δείκνυσιν ἐξ ἀνάγκης, ὅτι δυνατὰ νομοθετεῖ καὶ ὅτι, ἐπειδὰν κρατήση, τοῖς πεισθεῖσιν ὠφέλιμα. δύο γὰρ οὗτοι σκοποὶ πάσης εἰσὶ τῆς πολιτικῆς ἐπιστήμης, ὅ μὲν τὸ δυνατόν, ὅ δὲ τὸ ὠφέλιμον δεικνὺς τῶν προσταττομένων (238, 15-19).

decir, ofrece un orden racional riguroso que puede ser conocido. Y por tanto, debe seguir a la razón y no a la costumbre, como en este caso de la igualdad entre hombres y mujeres, que es una doctrina racional pero opuesta a las costumbres[18].

Pero ese orden político ha de ser posible: de nada valdría una ciencia política ideal si fuese imposible de llevar a cabo. Por eso, la racionalidad política ha de tener en cuenta las posibilidades, es decir, las circunstancias particulares que hacen realizable un ideal de una forma o de otra. Y en cualquier caso, la razón política debe orientarse hacia el bien, pero no hacia el bien en general sino hacia lo más ventajoso y conveniente en cada caso.

Proclo explica a continuación por qué lo posible y lo ventajoso son los fines de la ciencia política (y en particular, de la ciencia legislativa): «pues la ciencia legislativa es una cierta inteligencia parcial, y por eso también Platón definió la ley como norma del intelecto. Pero si es inteligencia, ocupa un tercer nivel respecto al Bien, y un segundo nivel respecto a la Potencia. Pues todo intelecto necesita de potencia para cumplir enteramente lo que le es propio. Pero no donde hay potencia, hay también inteligencia. Y es que por naturaleza, más allá de la inteligencia está la potencia»[19].

Es decir, la política es ciencia porque da las razones de la acción política. Pero es una inteligencia parcial, en tanto que presenta sólo un aspecto de la realidad. No es una inteligencia con capacidad infinita para abarcar todos los aspectos de lo real, sino que sólo dispone de una potencia limitada para comprender la realidad en un único sentido. La inteligencia es parcial porque su capacidad es limitada. En consecuencia, la ciencia legislativa presenta la racionalidad de la ley no teniendo en cuenta posibilidades infinitas, sino sólo las posibilidades concretas delimitadas por las condiciones particulares de esa sociedad, de esos legisladores y de esos gobernantes. Han de ser leyes que se puedan cumplir en unas determinadas circunstancias.

[18] *In Remp.*, VIII, 242, 10ss.

[19] καὶ γὰρ ἡ νομοθετικὴ νοῦς τίς ἐστι μερικός, διὸ καὶ αὐτὸς τὸν νόμον ὡρίσατο νοῦ διανομήν. εἰ δὲ νοῦς ἐστιν, τρίτην μὲν ἔχει τάξιν ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ, δευτέραν δὲ ἀπὸ τῆς δυνάμεως. καὶ γὰρ πᾶς νοῦς δυνάμεως δεῖται, ἵνα τὸ οἰκεῖον ἐκπληροῖ πάντως· οὐχ ὅπου δὲ δύναμις, ἐκεῖ καὶ νοῦς· ὥστ᾽ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ κατὰ φύσιν ἡ δύναμις (238, 22-28).

Y lo mismo vale respecto al bien, que está por encima de la potencia[20]. Toda potencia es un bien, pero no todo bien es una potencia[21]. Las leyes tampoco presentan bienes absolutos sino un aspecto parcial del bien, que es aquello bueno o ventajoso para los ciudadanos que están bajo esa ley.

En resumen, si la ciencia legislativa es una inteligencia particular y, como toda inteligencia, depende de la potencia y del bien, entonces habrá de orientarse hacia la potencia (con una potencia particular) y hacia el bien (buscando bienes particulares)[22]. Así pues, la ciencia política debe examinar «qué es posible, con vistas a la elección y qué es ventajoso, con vistas a la obtención. Pues todos eligen cosas posibles y aspiran a obtener las cosas más ventajosas»[23].

El bien posible no es el Bien en sí mismo (αὐτοαγαθόν), ni tampoco la Forma ideal de todo bien (que se corresponde con lo bello en sí o lo justo en sí), sino el bien en nosotros (τὸ ἀγαθὸν ἡμῶν)[24]. La ciencia política se refiere al bien que podemos adquirir, no al Bien que nos trasciende; ese bien en nosotros es un bien que toda alma puede conocer y es el bien que toda alma aspira a conseguir en sus acciones.

Esta distancia entre el Bien primero y el bien en nosotros explica que se pueda presentar el orden político de un modo más perfecto e intemporal, o de una forma más imperfecta pero más atenta a los bienes particulares. Proclo[25] remite a *Leyes* V para mostrar la distinta finalidad de *República*, *Leyes* y un tercer tratado que Platón afirma que escribiría más adelante. El régimen diseñado en *República* es el mejor: en él todo es común porque todos persiguen el mismo bien; ese régimen es propio de los dioses o de seres particularmente divinos; en cambio, el régimen de *Leyes*, aunque participa de la inmortalidad, no tiene el mismo grado de unidad. Y el tercer régimen será uno todavía más alejado de la inmortalidad. Por eso, el régimen descrito en *Leyes* se adapta más a las circunstancias particulares de cada pueblo: no establece una total comunidad de bienes y distingue entre las funciones de hombres y mujeres[26].

---

[20] 239, 7-8.

[21] 239, 13-14.

[22] 239, 17-24.

[23] εἰ δὲ εἰς ἐκείνας βλέπει, τό τε δυνατὸν ὀφείλει πανταχοῦ σκοπεῖν εἰς αἵρεσιν καὶ τὸ ὠφέλιμον εἰς τεῦξιν· αἱροῦνται γὰρ ἕκαστοι τὰ δυνατά, τυγχάνειν δ᾽ ἐφίενται τῶν ὠφελιμωτάτων (239, 24-27).

[24] *In Remp*., I, 269, 16ss.

[25] *In Remp*., I, 9, 17ss., Cf. *Leyes* 739.

[26] *In Remp*., IX, 256, 23 – 257, 6.

En todo caso, el legislador debe imitar el orden de la Naturaleza, tal como ha sido organizada por el Demiurgo[27]. Por ello, el legislador y el gobernante han de conocer de la manera más científica y precisa el orden del universo y su influencia en las transformaciones de la Naturaleza. Así, por ejemplo, la disolución de la república perfecta[28] se explica por el error en el cálculo matemático de los tiempos oportunos (καιροί) de la fecundidad y de la esterilidad. El gobernante debe conocer cuáles son los tiempos propicios para las uniones sexuales, para la concepción y para los nacimientos. A causa de estos errores, la disposición corporal de quienes nacen para ser gobernantes no tienen las cualidades necesarias, y termina desapareciendo el régimen perfecto.

La ciencia política, de este modo, no es solamente una ciencia matemática, sino además una ciencia de las oportunidades y de los momentos favorables[29]. Todo lo que sucede en este universo físico sucede en el tiempo, pero no todo sucede en su momento favorable: acertar con ese momento oportuno es así la principal tarea del político para el éxito de todas sus acciones[30]. El bien para nosotros es un bien en el tiempo, y por consiguiente depende de su oportunidad.

3.2. El político: consejeros y asambleas de deliberación

Para Proclo el modelo de político es el consejero (ὁ σύμβουλος). En este sentido resultan especialmente claros los nn. 182-186 del *Comentario al Alcibíades*.

> «Así como los seres más divinos poseen una esencia sin partes, así también poseen un bien unificado e indiviso. Por el contrario, los seres que progresan más lejos de los principios han recibido en reparto el bien de sí mismos desplegado en la extensión y la partición. Y por esta razón, los seres de esta clase tienen necesidad de reunirse y de buscar acuerdos entre ellos (δεῖται συνόδου καὶ τῆς πρὸς ἄλληλα συμπνοίας) para poder suplir así por la comunidad entre ellos y por su asociación (διὰ τῆς πρὸς ἄλληλα κοινωνίας καὶ συντάξεως) lo que les falta por naturaleza, ya que ninguno posee la suficiencia –que es un elemento del bien–; para poder remediar por el

[27] *In Remp*., VIII, 247, 15-27.

[28] *In Remp*., XIII.

[29] *In Remp*., XIII, 73, 28.

[30] *In Remp*., XIII, 80, 1-2.

consenso (διὰ τῆς συμπνοίας) la debilidad y la carencia debidas a su partición; y para aspirar a lo posible y perfecto. Y por esta razón los hombres también, siendo ellos mismos débiles, se reúnen y, en común, deliberan sobre sus intereses (καὶ κοινῇ περὶ τῶν συμφερόντων αὐτοῖς βουλεύονται): ellos juntan así el intelecto dividido en fragmentos y se esfuerzan, como a partir de múltiples chispas, para encender una sola luz y buscan contribuir con el bien repartido en cada uno al éxito común (εἰς τὴν κοινὴν εὐπραγίαν). Y ésta es la causa por la que las asambleas de deliberación (βουλευτήριά τινα κοινὰ) han sido organizadas por los Estados. Y es que cada hombre participa de una medida diferente del bien (Ἐπειδὴ δὲ ἄλλος κατ᾽ ἄλλο μέτρον τοῦ ἀγαθοῦ μετέχει)»[31].

Este texto relativamente largo es muy clarificador respecto a la teoría política de Proclo, y a su relación con el resto de su doctrina. Los seres humanos sólo disponemos de una inteligencia parcial, por lo que un individuo aislado carece de una visión completa de todos los asuntos que afectan a la comunidad. Hace falta en consecuencia la reunión de las diversas perspectivas parciales para intentar alcanzar una visión que reúna la totalidad de los puntos de vista particulares. Lo que aparece como bueno a un individuo particular no es nunca el Bien absoluto, por lo que necesita reunirse en asambleas para presentar y debatir las distintas perspectivas acerca del bien. La búsqueda de acuerdos acerca del bien común resulta así el objetivo de dichas asambleas. Los acuerdos resultantes serán también parciales, pero presentarán un horizonte mucho más amplio que el particular de cada individuo.

Sin duda, hay quienes poseen una medida del bien mayor y más perfecta, es decir, unos poseen una mayor o menor inteligencia de los bienes. Los consejeros y los que se reúnen en asambleas serán lógicamente aquellos que participen del bien en mayor medida. Más aún, «cuando nace entre la multitud, alguien que posee una inteligencia que trasciende a la multitud»[32], este consejero será el principal consejero de la multitud, reuniendo la multitud dispersa en una única comunidad[33]. Ese consejero lleva a la asamblea deliberante (τὸ τῶν βουλευομένων πλῆθος)[34] hacia la unidad trascendente (ἐπὶ τὴν

[31] *In Alc.*, 182, 1-20.

[32] *In Alc.*, 182,23-24.

[33] *In Alc.*, 182,25-183,18.

[34] *In Alc.*, 183,8-9.

ἐξηρημένην ἕνωσιν)[35]. Él es «causa para los que deliberan de la conclusión y de la unidad»[36]. Por eso, los antiguos llamaban al consejero «cosa sagrada (ἱερὸν χρῆμα)»[37].

Es decir, si excepcionalmente aparece algún consejero con una inteligencia superior, ese consejero podrá unificar mejor los distintos puntos de vista de los miembros de la asamblea deliberativa, porque su horizonte de comprensión será más universal.

El consejero y la asamblea deliberativa se ocupan de deliberar acerca de lo bueno, a diferencia de los jueces que se ocupan de la justicia, y de quienes ofrecen discursos bellos. Y en tanto que el bien está por encima de la belleza (que pertenece al intelecto) y de la justicia (que es propia del alma), en esa medida el consejero y quienes deliberan están por encima del resto[38]. El bien al que atienden es lo ventajoso (τὸ συμφέρον), es decir, una parte del bien (τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μοίρας)[39].

Para seleccionar a un buen consejero, hay que atender en especial a su ciencia, a su sabiduría para distinguir el bien del mal[40], sobre todo en aquellas cuestiones que mejor conoce[41]. Además, el que aspire a ser consejero, antes de organizar al pueblo, ha de poner en orden al pueblo que está dentro de él mismo[42]. Es decir, ha de poseer no sólo la sabiduría (φρόνησις), sino también las virtudes políticas.

En otro lugar[43] Proclo explica cómo las partes del alma pueden ser consideradas en sí mismas o en relación a otros. Su perfección (esto es, su virtud) es diferente en un caso y en otro. Así la *phrónesis*, que perfecciona la razón, considerada en sí misma, aspira a la inteligencia y a desvincularse de lo corporal. Pero la virtud política exige a la razón no perfeccionarse sólo a sí misma sino ocuparse de todas las partes del alma que están en relación con ella. Pues

---

35 *In Alc*., 183,7.

36 *In Alc*., 183,12-13.

37 *In Alc*., 183,19.

38 *In Alc*., 183,20-184, 9.

39 *In Alc*., 184, 8-9.

40 *In Alc*., 184,11-185,20.

41 *In Alc*., 185,6-8.

42 *In Alc*., 186,14-15.

43 *In Remp*., 207,28ss.

la parte del alma que se perfecciona sólo a sí misma y se desvincula del todo, convierte la virtud en vicio.

De una manera general, dice Proclo[44], «el primer bien no es la teoría (esto es, la contemplación), ni la vida inteligible, ni la prudencia, como alguien ha dicho en algún lugar»[45], porque «lo perfectamente bueno no tiene su perfección en salvarse a sí mismo, sino que –por generosidad hacia los otros y sin un movimiento de envidia (*et ea que ad alia datione et non invidioso operationis*)– desea hacer el bien a todos y hacerlos semejantes a él»[46]. El argumento frente a Aristóteles resulta así: ni la autosuficiencia ni la identidad son el bien más perfecto. La fecundidad es mejor que la esterilidad.

4. LA RECEPCIÓN DE PROCLO EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO MEDIEVAL

Apuntaré brevemente algunos momentos en los que esta influencia puede ser apreciada.

Tal como señala Moutsopoulos[47], se pueden reconocer ecos de Proclo en el Pseudo-Dionisio, en tanto que Cristo es llamado Príncipe de la paz, y la paz es concebida como solución de los conflictos y aspiración última de los seres humanos.

En segundo lugar, el conjunto de las doctrinas políticas neoplatónicas –y por tanto, también de Proclo– aparecen sistematizadas en el tratado *Sobre la ciencia política*, anónimo de la época de Justiniano, usado como manual de teoría política en Bizancio. Más aún, es razonable suponer que en la base de la teoría política de Alfarabi –y en particular en *La ciudad ideal*– esté la doctrina política neoplatónica sistematizada[48].

---

[44] *De malorum subsistentia*, 23.

[45] Ibíd., 23,14-17.

[46] Ibíd., 23,21-25: «perfecte bonum non in salvare se ipsum solum habet le plenum, sed iam et ea que ad alia datione et non invidioso operationis omnia bonificare desiderat et sibi similia facere».

[47] Moutsopoulos, «La conception dionysienne de la paix et son fondement ontologique chez Proclus», en *Platon*, 51 (1999-2000), pp. 17-24. En particular, cf. *De divinis nominibus*, cap. XI, 1-6. En Proclo, cf. *Th. Pl.*, VI-4.

[48] O'Meara, D., *Platonopolis. Platonic Philosophy in Late Antiquity*, passim.

En tercer lugar, la presencia de Proclo es notable en el debate político latino a comienzos del siglo XIV, sobre todo como argumentación en defensa de la primacía del poder temporal del Papado, sobre la base de las proposiciones 21 y 5 de los *Elementos de Teología* de Proclo[49]:

1. Guillermo de Cremona, frente a la tesis conciliarista de Marsilio de Padua, cita a Proclo en favor de la primacía del Papa[50]. El texto de Proclo es aplicado en un sentido general a toda comunidad humana y no sólo a la Iglesia, en favor de un poder de carácter monárquico.

2. Guido Vernani de Rimini utiliza también a Proclo para argumentar que la pluralidad se reduce a la unidad: «omnis enim multitudo reducitur ad unitatem, ut dicit Proclus», y, desde ahí, argumentar con Aristóteles que, puesto que la comunidad política debe regirse por la razón, la primacía ha de corresponder al poder espiritual, esto es, al papado.

3. También la *Glossa ad extravagantes communes* sirve igualmente para argumentar en favor de la sujeción de toda comunidad humana al Papa, de nuevo con el apoyo del mismo texto de Proclo, y también con la autoridad de Aristóteles[51].

4. Asimismo la *Determinatio compendiosa*, atribuida a Ptolomeo de Lucca, utiliza tanto los *Elementos de Teología* como el *Liber de causis* para argumentar en favor de la gradación de los seres y de la subordinación de todos a una primera y única causa; y para concluir que el poder temporal del Papa es de origen divino, y por tanto goza de la plenitud de poder.

5. También Gil de Roma, en *De ecclesiastica potestate*, se apoya en la proposición 16 del *Liber de causis*, para declarar que toda la diversidad de poderes deriva de un único primer principio, que es Dios. Y desde la primacía y unicidad del poder de Dios, deriva la primacía del poder del Papa.

---

[49] Cheneval, F., «Proclus politisé: La réception politique de Proclus au moyen âge tardif», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 78 (1996), pp. 11-26. En lo que sigue, me atengo al escrito de Cheneval.

[50] «Secundum Proclum omnis multitudo bene ordinata reducitur ad unum. Sed Ecclesia Christi est quaedam multitudo et bene ordinata […]. Ergo oportet, quod habeat aliquod unum, ad quod reducatur».

[51] *Met*., X-1: «en todo género hay algo primero y supremo, que es medida y regla de todo lo contenido en dicho género».

6. Por último, Pedro de Auvergne, en las *Questiones supra libros politicorum*, utiliza las proposiciones 21 y 5 de los *Elementos de Teología*, pero esta vez no para argumentar sobre la primacía del poder del Papa, sino para argumentar en favor del carácter natural de la dominación y la servidumbre[52].

Finalmente –y de un modo enteramente distinto– se puede señalar la presencia de Proclo en el pensamiento político del siglo XV. Por una parte, el proyecto de reforma política de Bizancio propuesto por Plethon, inspirado en la tradición neoplatónica, según Scholarios, depende principalmente de Proclo[53]. Por otra parte, sin duda Proclo está presente en el concordatismo de Nicolás de Cusa, quien defiende la unidad en Dios de la pluralidad de las diferentes perspectivas particulares; pero es una influencia genérica porque no parece que el Cusano conozca ni el *Comentario a la República* ni al *Alcibíades*[54].

---

[52] «Omnis multitudo necessario reducitur ad unum, quia omnis multitudo secunda est ab uno, ut dicit Proclus. Item. Primum in unoquoque genere est causa omnium aliorum, sed hoc non potest fieri, nisi aliquid est princeps et subiectum».

[53] Woodhouse, C. M., *Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

[54] Sobre la influencia de Proclo en Nicolás de Cusa, mi artículo *La recepción de Proclo en Nicolás de Cusa* (Actas del Congreso Internacional de la SIEPM, Palermo, 2007, en prensa).

LA CAÍDA DE CONSTANTINOPLA Y LA "SEGUNDA MUERTE" DE HOMERO Y PLATÓN

Arsenio Ginzo Fernández
Universidad de Alcalá

A pesar de las cuestiones abiertas que puedan seguir subsistiendo respecto al problema de la emergencia de la idea de Europa en la Edad Media, se puede afirmar con Jacques Le Goff que fue en esta época cuando "apareció y se gestó Europa como realidad y como representación y que constituyó el momento decisivo del nacimiento, infancia y juventud de Europa"[1]. Cabría incluso añadir que la Edad Media fue uno de los periodos más europeístas de la historia, en la medida en que a pesar de su diversidad, a pesar de sus tensiones y conflictos, Europa se ha sentido una como pocas veces en su historia. Sin duda, no es posible compartir visiones idealizadas de la misma como la que expresa Novalis en su conocido ensayo *La Cristiandad o Europa*, pero a pesar de todo hay que reconocer la unidad profunda de una época que comparte las mismas creencias religiosas, por discrepancias que puedan surgir, que comparte el mismo idioma culto como vehículo de comunicación, que dispone de una red de universidades que enseñan las mismas materias, y de un conjunto de órdenes religiosas, de carácter supranacional, implantadas en los diversos países que constituían Europa, y también por la presencia, a pesar de todas sus crisis y conflictos, de dos instituciones universalistas como son el Imperio y el Papado…

No obstante, una cosa es la realidad europea actuante en tantos frentes durante el periodo medieval y otra la conciencia europea, la conciencia explícita y diferenciada de la realidad europea que vaya más allá de su carácter meramente geográfico, y se abra a una dimensión política y cultural. A este respecto se ha podido hablar del eclipse de la conciencia europea, después del periodo carolingio[2]. Sin duda, esta conciencia no desaparece sin más, pero en buena medida se ha oscurecido y los testigos se vuelven más escasos. En este sentido fue preciso esperar a la Baja Edad Media para que, bajo una seria amenaza externa, que pretendía introducir no sólo una religión distinta sino también, de una forma global, otro modelo de civilización para que se tomara

[1] Le Goff, J., *¿Nació Europa en la Edad Media?*, Barcelona, Crítica, 2003, p. 1.

[2] Rougemont, D. de, *Tres milenios de Europa*, Madrid, Revista de Occidente, 1963, pp. 59-60.

finalmente una conciencia más clara de la identidad europea. A este respecto ha desempeñado un papel de primer orden el avance de los turcos que no sólo se apoderaron de territorios asiáticos que previamente formaban parte de la Cristiandad sino que penetraron en Europa y acabaron con el Imperio bizantino, culminando con la toma de Constantinopla en 1453.

Este hecho, que por lo demás no constituía el punto final de la penetración turca en Europa sino que se tomaba como un nuevo punto de partida hacia el sometimiento de la Cristiandad latina, conmocionó profundamente a Europa, una situación que, como es sabido, va a provocar durante siglos una situación de miedo en Occidente, tal como diría J. Delumeau[3]. La política europea, pero sobre todo su conciencia religiosa, y también su pensamiento, iban a quedar profundamente condicionados por esta circunstancia. Entre otros aspectos cabría destacar la emergencia de una conciencia más clara de la identidad europea, lo que resulta manifiesto, entre otras cosas, en la frecuencia con que ahora aparece el término "Europa", en su acepción político-cultural, en contraste con lo que había ocurrido en el periodo postcarolingio.

De una forma especial, la conquista de Constantinopla conmocionó la opinión pública europea, hasta el punto de convertirla en un hecho epocal, que marca un antes y un después. A pesar de tantos desencuentros entre latinos y bizantinos, de orden político, religioso y cultural, no por ello la ciudad que tomó su nombre de Constantino, dejaba de ser un símbolo de la cultura europea, una especie de "mito" político, religioso y cultural, frente a la realidad asiática. De ahí que en muchos medios europeos, a saber, en los países más directamente afectados, en los círculos religiosos y también en los humanísticos, tal pérdida haya sido vivida con una profunda angustia, como algo no exento de rasgos apocalípticos, de acuerdo con la tradición medieval[4]. Dentro de una problemática bastante más amplia y compleja, la toma de Constantinopla en 1453 suponía en cierto modo el desmoronamiento de un mito, que no sólo la convirtió en una fecha referencial en la historia de Europa sino que invitó a la reflexión a las cabezas pensantes de aquel momento.

Cabría afirmar que mientras desde el punto de vista político, aquellos países que no estaban directamente afectados por la nueva situación, se dejaron llevar en esta grave cuestión por sus intereses particulares, sin tomar en serio

[3] Delumeau, J., *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII)*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 405 ss.

[4] Cfr. Guthmüller, B. und Kühlmann, W., (eds), *Europa und die Türken in der Renaissance*, Tübingen Max Niemeyer, 2000, pp. 29 ss.

el compromiso con los intereses generales, tanto la Iglesia como la corriente humanista se van a oponer frontalmente a la amenaza turca, volviendo a postular la necesidad de convocar una cruzada contra el Turco. La Cristiandad latina echó mano profusamente de todos los medios a su alcance para influir en la opinión pública, con vistas a propiciar la toma de conciencia de la amenaza turca: sermones, cartas, folletos, tratados, discursos, procesiones…[5]. Pero junto a la campaña provocada primordialmente por motivaciones religiosas, aparece todo el frente humanista que considera la necesidad de oponerse al peligro turco en nombre de la defensa de un modelo de civilización, que ahora se vería amenazado. Para la corriente humanista la amenaza turca supondría un nuevo capítulo de aquella confrontación que habría comenzado con las guerras entre los griegos y los persas. La amenaza asiática habría sido derrotada por el espíritu superior de los griegos.

Si bien la literatura humanística relativa al problema de la amenaza turca para Europa había comenzado ya en el siglo XIV, el grueso de estas publicaciones se produce a partir de 1453, sobre todo en los años inmediatamente posteriores a la toma de la ciudad. Se ha podido afirmar que los humanistas llegaron a escribir con más frecuencia y con mayor extensión acerca de la cruzada antiturca que acerca de cualquiera de los otros grandes temas de la literatura humanística[6]. En un momento en que Europa estaba asistiendo al renacimiento de la literatura greco-romana y al retorno de los filósofos antiguos (E. Garin), la penetración turca en el Continente europeo, y de una forma especial la caída de Constantinopla, suponía para el movimiento humanista una abierta negación de la tradición europea y particularmente de las nuevas corrientes que iban a configurar la Europa moderna. En realidad, tal como escribe James Hankins, ocurría que en un periodo en el que el Islam iba perdiendo su vinculación activa con el legado de la Antigüedad clásica, Europa comenzaba a considerarse a sí misma como "la única heredera de la cultura grecorromana y por consiguiente la única civilizada"[7].

En este horizonte, someramente esbozado, sobresale una personalidad, la del humanista Eneas Silvio Piccolomini, el futuro Pío II, que dirigirá los destinos de la Iglesia entre 1458 y 1464. Sobre él vamos a centrar nuestra

---

[5] Ibíd., pp. 31-32.

[6] Hankins, J., "Renaissance Crusaders: Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmet II", en *Dumbarton Oats Papers*, 49 (1995), p. 112.

[7] Ibíd., p. 146.

exposición. Nadie como este autor conoció tan detalladamente el continente europeo, y nadie meditó tampoco tan a menudo sobre la identidad europea, en sus aspectos religiosos, políticos y culturales. De ahí, entre otras cosas, que ningún autor medieval haya utilizado el término "Europa" con la profusión con que lo hace él, y que, además, sea él quien introduzca el término "europeo" para designar a los habitantes del Continente[8]. Respecto a esto último no deja de ser curioso observar cómo todavía Dante, después de referirse a los "asiáticos" y a los "africanos", sin embargo, al referirse a los habitantes de Europa no encuentra un término equivalente y por ello recurre a la perífrasis "los que habitan Europa"[9]. También a este respecto la intervención del Papa humanista posee un valor referencial.

Su sostenida meditación sobre Europa no se realiza de una forma aséptica sino en el marco de toda una tensión dialéctica provocada por la incursión turca en Europa, a la que consideraba hostil no sólo desde el punto de vista religioso y político sino también cultural. Tanto la obra como la actividad de este humanista llegado a Papa aparecen dominadas por la enorme preocupación que le produce la penetración turca en Europa. Se trata de una profunda inquietud que le va a acompañar hasta su muerte, y que le va a inducir, aunque con resultados decepcionantes, a intentar organizar entre los gobernantes europeos una cruzada contra el peligro que provenía de Asia y que avanzaba sobre Europa.

Estamos ante una personalidad compleja, que previamente a su elección como Papa ya era una figura conocida a través de Europa en cuanto poeta, brillante orador, seguramente el más brillante de su época, así como en su calidad de historiador y cultivador de los saberes geográficos, que él podía corroborar en buena medida debido a sus viajes a lo largo de Europa, y a la vez como humanista que, en sintonía con el espíritu de la Italia de la época, se inició tempranamente en las nuevas corrientes del Humanismo, y finalmente como hombre de Estado, cabiendo destacar aquí los años al servicio del Emperador[10]. Sin duda, tanto en su obra como en su vida resulta fácil percibir muchas de las características de este peculiar siglo de transición en el que le correspondió vivir. Aupado sin duda sobre las destacadas facetas anteriormente

---

[8] Aeneae Silvii Piccolominei Senensis, qui post adeptum Pontificatum Pius eius nominis secundus appellatus est, *Opera quae extant omnia*, Basilea, per Henrichum Petri, 1551, p. 387.

[9] Dante Alighieri, *Monarchia* III, 14: "Et quod etiam assensu omnium vel prevalentium non habuerit quis dubitat, cum non modo Asyani et Affricani omnes, quin etiam maior pars Europam colentium hoc aborreat?".

[10] Pastor, L., *Historia de los Papas* III, Buenos Aires, G. Gili, 1949, pp. 64-65.

mencionadas, una meteórica carrera eclesiástica le va a llevar en pocos años a ponerse al frente del gobierno de la Iglesia, en los años difíciles que siguieron a la toma de Constantinopla y la subsiguiente penetración turca en Europa.

Ante esta dolorosa provocación va actuar tanto como eclesiástico, defensor del legado judeocristiano como en su condición de humanista que trata de hacer valer el legado grecorromano en aquel momento peculiar de la historia de Europa. El humanista Eneas cuando tiene que elegir su denominación como Papa escoge el apelativo de Pío, no tanto como homenaje a su lejano antecesor Pío I cuanto más bien pensando en el pasaje de la *Eneida* de Virgilio, uno de sus poetas preferidos: "Sum pius Aeneas (…) fama super aethera notus"[11]. De esta forma, ya mediante tal elección quedaba simbolizada su voluntad de aunar los dos legados que están en los fundamentos de la identidad europea, el legado de la Antigüedad clásica y el Cristianismo, a los que pretendía defender frente a la amenaza turca.

Ya antes de su nombramiento como Papa, ese problema constituía un punto central en las preocupaciones de Eneas Silvio Piccolomini. Su correspondencia, sus discursos dan buena fe e ello. Ya en 1452, un año antes de la toma de Constantinopla, pronuncia un importante discurso sobre este tema ante el Papa Nicolás V y el Emperador Federico III, durante la estancia de este último en Roma con motivo de su coronación. Es el discurso *Moyses vir Dei* en el que aborda claramente las amenazas que se ciernen sobre Europa.

Cuando en el año siguiente se consuma la toma de Constantinopla, el futuro Papa va a expresar toda su consternación ante el desastre producido y sus implicaciones para la integridad europea. Es significativo que el mismo día en que recibe la noticia de tal acontecimiento – el 12 de julio de 1453 – le escriba una importante carta al Papa Nicolás V, en la que expresa sus preocupaciones y temores ante la nueva situación[12]. Cabría decir que la temática está presente, de una forma obsesiva, en su correspondencia de la época, por ejemplo, en la que mantiene con su amigo Nicolás de Cusa. También lo está en sus discursos, tal como ocurre en *De Constantinopolitana Clade et de bello contra Turcos congregando*[13], uno de sus discursos más relevantes. Entre las cabezas pensantes de aquel momento nadie vivió con mayor dramatismo la provocación que suponía para Europa la toma de la famosa ciudad. Cabría por ello suscribir lo

[11] Virgilio, *Eneida* I, 378-379.

[12] *Opera quae extant omnia*, pp. 715 ss.

[13] Ibíd., pp. 678 ss.

que en 1541 señalaba Nikolaus Wimann acerca de la reacción del futuro Papa ante la catástrofe producida: "Fuit nemo omnium cui ea tum res magis esset cordi, cuius animum vehementius pungerent Graecorum calamitates, quam huius Pontificis"[14].

Tendremos que volver sobre esto debido a su particular relevancia para nuestro tema, pero previamente deseamos precisar un poco más una somera presentación de la presencia del tema turco en la obra del autor. A este respecto es bien significativa la declaración que hace en los *Comentarii* acerca de las preocupaciones que le embargaban cuando en 1458 es elegido Papa: entre dichas preocupaciones la mayor consistiría en poder incitar a los cristianos contra los turcos y declararles la guerra[15]. Pío II nunca tuvo dudas acerca de la legitimidad de una guerra contra los turcos por parte de los gobernantes europeos. Se trataba de una guerra defensiva contra una agresión a la civilización europea. En primer lugar contra su fe religiosa, pero también contra su modelo de civilización. Es más, a sus ojos se trataba de la legítima defensa de la civilización contra la barbarie. Es curioso observar a este respecto cómo cuando se refiere a algún país que hubiera pertenecido a la Cristiandad y que en el curso del tiempo hubiera venido a parar bajo el poder de los turcos, suele hacer referencia entre otros problemas al retroceso cultural que habrían sufrido.

Así, al referirse a aquellos territorios de Asia Menor, previamente cristianizados, y que después fueron conquistados por los turcos, señala que en ellos "sucumbieron las letras sagradas y decayó por completo el estudio de las buenas letras"[16]. Otro tanto habría ocurrido en Europa. A este respecto cuando trata de la nación griega Romania que se extendía hasta el Helesponto, señala que antaño "fue bárbara y hoy, tras la destrucción del imperio griego, ha regresado a la barbarie bajo el dominio turco"[17]. Asimismo, refiriéndose al hecho de que los griegos fueron espíritus ilustres en otro tiempo, señala que en modo

---

[14] Guthmüller, B. und Kühlmann, W. *o. c.* p. 80.

[15] Pii II, *Comentarii rerum memorabilium que temporibus suis contingerunt,* I, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1984, p. 113: "Atque inter omnis curas, que animum eius invasere, nulla maior fuit quam ut in Turcos excitare christianos posset atque illis bellum inferre". (En adelante: *Comentarii.* Por lo demás respetamos las peculiaridades del latín del autor).

[16] Eneas Silvio Piccolomini (Papa Pío II), *Descripción de Asia*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1992, p. 256.

[17] Eneas Silvio Piccolomini, *La Europa de mi tiempo (1405-1458)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, 1998, p. 71.

alguno conservan en la nueva situación el antiguo vigor: "Degeneraron casi todos los que están sometidos a los turcos, no conservan el espíritu primigenio ni en las armas ni en las letras. Todo decayó con el Imperio"[18]. En sintonía con ello, la cruzada que el Papa quiere convocar contra el avance turco en Europa tiene sin duda una primordial finalidad religiosa pero pretendía ser a la vez una defensa de la civilización europea, en su conjunto.

Con vistas a lograr ese doble objetivo, la deseada guerra contra los turcos habría de centrarse en dos metas. La primera habría de consistir en intentar recuperar aquella parte de Europa que había sido arrebatada por la fuerza de las armas. La segunda tendría como meta impedir que prosiguiera el avance turco sobre Europa, con vistas a apoderarse de Occidente una vez que lo habían hecho de Oriente[19]. Pío II fue vivamente consciente de este peligro y lo vivió apasionadamente como una pesadilla, no ahorrando esfuerzo alguno a su alcance para evitar que se convirtiera en realidad.

Pero para hacer frente con éxito a un problema de esta envergadura, el Papa sabía bien que sus fuerzas eran radicalmente insuficientes y que también lo eran las de éste o aquel reino europeo tomadas aisladamente, que era preciso aunar los criterios y los esfuerzos de toda la república cristiana (*totius christianae reipublicae*). Con vistas a ello el Papa se apresta a oficiar como líder espiritual de Europa que habría de convocar a un congreso a los gobernantes europeos con vistas a deliberar en común acerca de la salvación común (*de communi salute*).

En efecto, el Papa va a convocar con vistas a tal fin a los gobernantes europeos. El lugar elegido fue la ciudad de Mantua y el congreso habría de celebrarse el año 1459, es decir, al año siguiente del nombramiento de Pío II como Papa. El propósito, como queda indicado, habría de consistir en deliberar en común sobre Europa y adoptar las medidas pertinentes. Después de todo, estaban en juego cuestiones fundamentales y, además, el Papa, como tantos otros representantes de la intelectualidad europea, no tenía dudas acerca del tópico de la superioridad de los europeos sobre los asiáticos, tal como habrían mostrado de una forma paradigmática los antiguos griegos en su lu-

[18] Mansi, J. D., *Sacrorum Conciliorum: nova et amplissima collectio*, Graz, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1960, vol. 32, p. 213.

[19] Ibíd., pp. 209 ss.

cha contra los persas[20]. Pero para hacer efectiva tal superioridad haría falta estar a la altura de las circunstancias, deliberando y actuando en común, en defensa de los valores generales de Europa, orillando las innumerables rencillas internas que la desgarraban.

Sin embargo, la convocatoria del Papa encontró escaso éxito y el proyecto terminó en un manifiesto fracaso. Cuando el Papa llegó a Mantua, apenas encontró a nadie relevante que estuviera en condiciones de tomar las decisiones pertinentes y por ello no puede menos de expresar su profunda decepción: "*vocabimus príncipes ac populos ut communi consilio rem Christianam tueremur: venimus spe pleni, quam vanam fuisse dolemus*"[21]. Para empezar, a la asamblea convocada no se había presentado el Emperador que, a pesar de que la institución que representaba había ido perdiendo peso constantemente en la conformación política de Europa, seguía conservando, no obstante, una responsabilidad particular en la defensa del espacio europeo contra las agresiones externas. Por su parte, los príncipes alemanes no se iban a mostrar más receptivos a la invitación papal de lo que se había mostrado el Emperador. Más grave todavía: no sólo indiferencia sino más bien hostilidad va a mostrar a este respecto una potencia tan señalada como era Francia, mucho más pendiente, por el contrario, de sus reivindicaciones sobre el Reino de Nápoles. Por su parte, la situación italiana no se mostraba más propicia. Aparte de los conflictos internos entre los distintos Estados, estaba claro que para repúblicas como Florencia o Venecia lo que primaba eran sus intereses comerciales[22].

Europa había cambiado políticamente, pero también desde el punto de vista religioso. Se está configurando la Europa de las nacionalidades con sus intereses particulares. Los poderes universalistas de la Edad Media han perdido en buena medida relevancia y fuerza de irradiación. El principio según el que *Rex est imperator in regno suo* se difunde cada vez más claramente. Pero también el poder universalista del Papado había sufrido menoscabo, entre otras razones, por las bien conocidas crisis que habían supuesto el Destierro de Aviñón, el llamado Cisma de Occidente, los conflictos con el poder político y las pretensiones anacrónicas de la Teocracia Pontificia, y en última

---

[20] He aquí una afirmación que resume la convicción del Papa humanista sobre este punto: "Atque idcirco Europe gentibus Asiani semper inferiores habiti sunt", cfr. Karageorgos, B., "Der Begriff Europa im Hoch- und Spätmittelalter", en *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*; XLVIII (1992), p. 150.

[21] Mansi, J. D. *o. c.* p. 204.

[22] Pastor, L., *o. c.*, pp. 107 ss.

instancia, por la emergencia del movimiento conciliarista, cuyos puntos de vista va a compartir durante un tiempo incluso el futuro Pío II, aunque termine por distanciarse del movimiento, y más tarde, siendo Papa, lo condene abiertamente, tratando de reforzar el poder papal, tal como ocurre en la Bula *Execrabilis* de 1460.

Tempranamente el futuro Papa se había lamentado de que la Cristiandad no tuviera una cabeza a la que estuvieran dispuestos a obedecer los demás. Ni al Sumo Sacerdote ni al Emperador se les daría, a su juicio, lo que les compete, pues se los considera como nombres ficticios, para concluir afirmando: "Cada ciudad tiene su rey. Hay tantos príncipes como casas"[23]. Sin duda, el Papa humanista sufrió profundamente ante las disensiones, egoísmos y divisiones de la Europa de su tiempo, y, en la medida de sus fuerzas, se esforzó por hacerles frente, hasta el final, aun cuando sus planteamientos hayan podido pecar a veces de anacronismo. Por el contrario, habría que lamentar que la Europa política de su tiempo, salvo aquella que estaba directamente concernida por la amenaza turca, como era el caso de los húngaros, que en las nuevas circunstancias no dejaban de actuar como baluarte de Europa, no estuviera a la altura de las circunstancias, consumiendo más bien sus energías en la defensa a ultranza de sus intereses particulares. A pesar de todo ello, Pío II sigue creyendo en la unidad profunda de la cultura europea, y considera que las disensiones y conflictos internos que la oprimen son de naturaleza cualitativamente diferentes de la confrontación de los europeos con los turcos que avanzan sobre Europa. Por ello, también, a pesar de todos los desencuentros y discrepancias existentes con los bizantinos, no deja de considerarlos como formando parte de la cultura europea. A su vez, los bizantinos acosados por los turcos no dudan en solicitar, aunque con escaso éxito, la ayuda de los latinos, contra lo que consideraban el enemigo común.

De ahí también que haya sido el futuro Pío II quien más profundamente haya lamentado la pérdida de Constantinopla y que haya sido él quien más encomiásticamente haya glosado su profundo significado tanto religioso como cultural, y también territorial, claro está, para el continente. Esta circunstancia nos obliga a retornar por un momento a la época en que se produjo tal pérdida para referirnos a algunos aspectos de las consideraciones del futuro Pío II sobre el significado y alcance de los acontecimientos que acababan de tener lugar. Aunque el futuro Papa alude reiteradamente a esta temática,

---

[23] *Opera quae extant omnia*, p. 656.

pensamos que para nuestro propósito en estas páginas resulta suficiente con referirse a su importante discurso *De Constantinopolitana Clade* y a alguna de sus cartas escritas bajo el impacto de la caída de una ciudad con tanta carga simbólica. Ya nos hemos referido al hecho significativo de que el mismo día que recibía la noticia del grave acontecimiento, le escribiera al Papa Nicolás V para expresarle sus impresiones, su pesadumbre y sus temores.

Ciertamente, Pío II lamenta a menudo otras pérdidas de la Cristiandad, tanto en Asia como en África. Su propio tratado sobre Asia tenía como finalidad última mostrar al lector lo mucho que había perdido la Cristiandad en aquella parte del mundo. No duda en afirmar que habría escrito dicho tratado "a fin de que los que esto lean entiendan cuánto ha perdido la república cristiana"[24]. Pero por mucho que lamente tales pérdidas, la caída de Constantinopla se situaba para él en un nivel superior. Ello sería así tanto por el significado del todo especial de la ciudad, con todo su simbolismo religioso y cultural, como debido al hecho de que tal conquista no ha tenido lugar en tierras extrañas sino "en nuestra propia casa", es decir, en Europa. Nos encontramos aquí con uno de los pasajes en los que el autor muestra de una forma más inequívoca su profunda identificación con Europa: "En tiempos pasados hemos sido heridos en Asia y en África, es decir, en tierras ajenas. Ahora, en cambio, hemos sido golpeados y abatidos en Europa, es decir, en la patria, en la propia casa, en nuestra sede"[25]. El autor se siente profundamente identificado con Europa, integrado en aquella parte del mundo que acababa de ser agredida y atacada por fuerzas hostiles a la identidad europea.

Eneas Silvio sabe bien que en el pasado otras partes de Europa, como es el caso de España, ya fueron víctimas de una agresión semejante. Pero a pesar de todo nunca se habría perdido en Europa una ciudad que se pudiera equiparar a Constantinopla. Después de Roma ninguna ciudad europea tendría el peso y el simbolismo propios de Constantinopla. El futuro Pío II expresa esta convicción de la forma más gráfica: "de los dos ojos de la Cristiandad uno habría sido arrancado, de las dos manos una habría sido amputada[26]". De ahí que la caída de Constantinopla haya de ser considerada como una "gran victoria" para los turcos, como una "ruina extrema" para los griegos y como una "suma infamia" para los latinos, que no estuvieron a la altura de las circunstancias y

---

[24] *Descripción de Asia*, p. 257.

[25] *Opera quae extant omnia*, p. 678.

[26] Ibíd., p. 679.

dejaron que se amputara una parte importante de Europa y se la amenazara con ulteriores amputaciones[27].

El saqueo de que fue víctima Constantinopla le recuerda a Eneas Silvio otro saqueo, aquel al que fue sometida Roma por las tropas de Alarico. Pero entre los dos habría al menos la diferencia de que Alarico ordenó respetar las iglesias romanas, mientras que en el caso turco sería más bien al revés, tal como describe con todo patetismo el propio Papa. Tal es el caso cuando en su tratado sobre Europa narra con toda crudeza los desmanes cometidos por los turcos[28]. Es lógico que los atropellos que afectaban al ámbito religioso aparecieran subrayados en primer lugar, comenzando con el destino que le estaba deparado a la emblemática basílica de Santa Sofía. Y junto con Santa Sofía, el destino de tantas iglesias que adornaban la ciudad, y por encima de todo el destino de los creyentes cristianos.

Pero a su vez Eneas Silvio no podía menos de expresar también su profunda preocupación por el destino, bajo la nueva situación, del legado de la Grecia clásica que nos habría sido conservado y transmitido por los sabios bizantinos, y en este sentido es significativo constatar cómo en la ya mencionada carta a Nicolás V surge prontamente este tema: "¿Qué diré de los libros que allí eran innumerables, todavía no conocidos por los Latinos. Lamentablemente ahora perecerán los nombres de grandes varones. Esto será la segunda muerte de Homero, el segundo final para Platón. ¿Dónde buscaremos ahora los ingenios de los Filósofos y de los Poetas? Se extinguió la fuente de las musas"[29].

Se trataba sin duda de una problemática a la que se mostraría bien sensible su interlocutor, otro Papa humanista, Nicolás V, gran impulsor de la Biblioteca Vaticana, protector de los humanistas y un declarado amante de los libros. El propio Pío II, en su tratado sobre Europa, no puede menos de rendir homenaje a esta faceta de su antecesor, resaltando entre otras cosas el hecho de cómo supo rodearse de buenos traductores que vertían al latín textos griegos, y fomentando en general el auge del humanismo en una Europa en la que se estaba consolidando una nueva cultura: "Hasta tal punto sacó y alentó talentos Nicolás que resulta difícil dar con otra época en la que los estudios de humanidades, la oratoria y las demás ciencias hayan relucido más que en

[27] Ibíd., p. 681.

[28] *La Europa de mi tiempo*, pp. 90 ss.

[29] *Opera quae extant omnia*, p. 715.

la suya"[30]. No cabe duda, por tanto, que ambos eclesiásticos compartieron una profunda pesadumbre por este aspecto de la caída de Constantinopla en manos de los Turcos.

La referencia a Constantinopla y a su relevancia como conservadora y transmisora del legado de la antigua Grecia constituye un tema recurrente en la correspondencia y en los discursos del Eneas Silvio de la época. En la historia de las agresiones que sufrieron los griegos a lo largo de la historia, la turca sería la más radical. Pues las guerras desencadenadas por Jerjes y Darío, por más que no fueran ajenas al espíritu asiático, no iban dirigidas contra las letras griegas sino simplemente contra los griegos. Y por su parte los romanos, si bien sometieron militarmente a los griegos, culturalmente se dejaron fascinar por la cultura griega en todas sus manifestaciones, tal como reconoce el propio Horacio en un pasaje famoso: "Grecia, una vez conquistada, conquistó a su feroz conquistador e introdujo la cultura en el agreste Lacio". Los nuevos invasores, los turcos, se le presentan a Eneas Silvio, como a tantos humanistas, como "enemigos de las letras tanto griegas como latinas"[31], de forma que suponían una amenaza no sólo para la tradición religiosa sino cultural de Europa.

Por otra parte, si la caída de Constantinopla no dejaba de evocarle el saqueo de Roma por las tropas de Alarico, en el orden cultural no va a dudar en establecer una especie de paralelismo entre Atenas y Constantinopla. Así como los romanos tomaban a Atenas como referencia cultural y emprendían el aprendizaje del griego como llave que les abría las puertas de aquel ingente depósito cultural, así también en los tiempos recientes constituiría una especie de imperativo para los latinos cultos estudiar durante un tiempo en Constantinopla. El renovado estudio del griego, la toma de contacto con los originales griegos y el descubrimiento de nuevos textos que les eran desconocidos hasta entonces, así lo aconsejaría: "Desde allí se nos ha devuelto a Platón. Desde allí se han dado a conocer a los latinos las obras de Aristóteles, Demóstenes, Jenofonte, Tucídides, Basilio, Dionisio, Orígenes y de otros muchos. Esperábamos también que muchas cosas se manifestaran en el futuro. Pero ahora, con la victoria de los Turcos que se han apoderado de todo lo que tenían los griegos, considero que ha llegado el final de las letras griegas"[32].

---

30 *La Europa de mi tiempo*, p. 229.

31 *Opera quae extant omnia*, p. 705.

32 Ibíd.

Muchas son sin duda las matizaciones que cabría hacer a los apasionados planteamientos de Eneas Silvio Piccolomini (Pío II). Tal podría ser el caso en lo relativo al destino del legado de la Grecia clásica, de Homero y Platón como figuras simbólicas, en la Europa posterior a la caída de Constantinopla. Y también habría lugar para tales matizaciones en lo relativo a la formación y sensibilidad culturales del Sultán que conquistó la famosa ciudad, y asimismo respecto a la relevancia cultural que logró recuperar después de la conquista. Pensamos, sin embargo, que tales matizaciones, y otras que cabría añadir, no invalidan sin más la pertinencia del alegato de este autor en favor de la identidad europea, en un momento en que ésta se veía seriamente amenazada, mientras que la Europa política no se mostraba mayoritariamente a la altura de las circunstancias. Nos parece por ello convincente que varios intérpretes no duden en considerar a nuestro autor como uno de los grandes europeístas de la historia, que no dudó en enfrentarse apasionadamente a los grandes retos que su tiempo le planteaba.

SACERDOS, PROPHETA ET REX. FILOSOFÍA, RELIGIÓN Y POLÍTICA EN FILÓN DE ALEJANDRÍA

Martín González Fernández
Universidad de Santiago de Compostela

A César L. Raña Dafonte, *magister*

1. CAVERNA

El motivo de la «caverna» es la metáfora reina del platonismo. No debe extrañarnos, pues, que neoplatónicos como Filón de Alejandría, 20 a. C-45/50 d. C., judíos y a la vez romanos alejandrinos del país de Egipto, en el marco de una monarquía ya universal, el Imperio romano heredero del macedónico, la empleen con frecuencia. Es el mito de los mitos, un mito primordial, «semilla de semillas». De ella derivan, directamente, las metáforas del arquetipo (o modelo, original) y la copia, la luz y la sombra, y muchas otras. Pensemos que, incluso, nociones tan elementales como las de «cuerpo» y «alma» se metaforizan bajo su influencia, en su órbita alegórica.

La teoría política de Filón el Judío sólo se explica bajo estas coordenadas. Incluso el propio proceso de escritura e interpretación encuentran allí su significado. El sentido literal y el sentido alegórico, en el tratamiento, bien de la historia, de los hechos políticos, bien de las Sagradas Escrituras, de la ideología, de la teoría, lo prueban.

Se parte en ella de un principio muy elemental: la bondad del gobierno monárquico. Por eso el motivo de la caverna rima con un verso de Homero, oráculo del saber pagano, muy querido para Aristóteles, aquél que dice que «es mejor el gobierno de uno» (*De legatione ad Gaium* 149; y *De confusione linguarum* 170).[1]

[1] *Obras completas de Filón de Alejandría*, Triviño, J. M. (ed.), Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976, t. V, p. 343. De los diez mandamientos: «155. El primero resume las leyes sobre la monarquía» (*De decálogo* 155). (Aristóteles alude a él en la *Metafísica*, XII, 1076a 5 y en la *Política*, IV 1292 a 27). Y, no sin cierta paradoja, cuando Filón hace un elogio de la Justicia, hija de la Igualdad («luz sin sombras; un sol aprehensible por la inteligencia podríamos llamarlo con toda verdad»), que «237(…) en el plano de los estados es la democracia, el mejor legislado y más excelente de los sistemas políticos» (*De specialibus legibus* IV 237). Todo el contexto es marcadamente pitagórico. Pero, por otro lado, la idea parece recurrente: *Quod Deus inmutabilis est* 176, *De agricultura* 45, *De confusione linguarum* 108, *De Abrahamo* 242 o *De somniis* 180. En otro lugar intentaremos dar respuesta a esta aparente paradoja.

Este gobierno monárquico, idealmente, para los judíos, lo ostenta directamente el Dios Único y no ha dejado nunca de existir, mientras se mantuvo en pie o como paradigma, fricción entre este modelo teocrático y la institución monárquica real (aquella de «sacerdotes, profetas y reyes», aquella monarquía davídica que, por poner un ejemplo, podría estar representada en su tiempo por un Moisés).[2] Ahora bien, el contexto histórico en el que escribe Filón es ya otro. La monarquía, con pretensiones de universalidad, la detenta ahora el Emperador. En ese momento, Calígula. Y la representan, a menor escala y en nombre de aquél, todos los gobernantes locales de las diferentes provincias del imperio, algunos de estirpe judía, como el príncipe de la dinastía idumea fundada por Herodes el Grande, y entroncada con la asmonea, criado en Roma y amigo desde niño del propio Calígula y la casa Augusta, Herodes Agripa I[3], otros simples altos funcionarios romanos, generalmente nobles o de clase ecuestre, caso, por ejemplo, del prefecto con poderes de virrey de Egipto (que gozaba de estatuto o régimen propio: considerada, más que provincia, posesión o dominio privado del césar, desde la conquista de Octavio, año 30 a. C.), cargo, por entonces, ocupado por Flaco Avilio. Esta es una variable que debe tener en cuenta Filón. Si el ideal de la monarquía davídica (Moisés) es ya de por sí una mera sombra del ideal teocrático, todas las demás aproximaciones serán, sencillamente, sombras de esa sombra: sea, en la versión gentil, del Emperador romano hasta su último lacayo con poder; en la versión judía, desde Herodes Agripa I, rey de Judea, hasta cualquier lacayo de lacayos romanos.

La teoría política de Filón es, hasta cierto punto, fruto de un desencuentro y desgarro profundo, personal, interior. Y no nos referimos aquí, en este momento, al que divide su alma entre el credo judío y su educación helenística. Aunque también haya en ello, se verá, una conexión intrínseca. Filón, como miembro de la comunidad judía de Alejandría, tiene un fuerte y arraigado sentido de

---

[2] Vid. Á. González Núñez, *Profetismo y sacerdocio. Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, Madrid: Casa de la Biblia, 1969, pp. 160 y ss., y la sección «Profetismo y sacerdocio frente a monarquía», pp. 208 y ss., especialmente el apartado «Lugar del rey en la teocracia», pp. 216-218.

[3] Recordemos que este príncipe, que se había criado al lado de Calígula y Claudio, bajo la protección de Tiberio desde el año 37 ocupa 2 tetraquías, la de Judea, Samaria e Idumea, por un lado, y, por otro, la de Batanea, Traconítide, Auranítide, Gaulanítide, Paníade e Iturrea; en 39, suma a las anteriores, la 3ª de Galilea y Perea (las tres bajo el reinado de Calígula); y, desde el 41, es confirmado rey de Judea y Samaria, ya con Claudio. En el año 36, antes de detentar todos estos cargos es auxiliado económicamente por el alabarca de Alejandría, Alejandro Lisímaco, hombre muy adinerado y hermano de Filón.

pertenencia a un pueblo, el pueblo elegido de Dios, el pueblo de Israel, en el momento en que él escribe absolutamente dividido y, en gran parte, en la diáspora y el exilio. Jerusalén, Judea, es el corazón que irriga de sangre, que bombea aliento vital, a toda esta comunidad dispersa. Pero, a la vez, acepta el poder del Imperio romano, como aquellos que se hallan fuera de la órbita de éste, más allá del Éufrates y Rhin, acatan el poder de sus respectivos soberanos.

Y, en este sentido, la comunidad hebrea alejandrina es privilegiada, porque, sin necesariamente renunciar a sus creencias y costumbres ancestrales, su nivel de asimilación es mayor, alcanzando incluso el de obtención de la propia ciudadanía romana. Y, en este sentido, para algunos, mayor es el drama. Aunque en tiempos de Calígula muchos de estos privilegios, incluido este último, desaparezcan. Piénsese que, el período en que vive y escribe Filón, es, para esta comunidad, trágico. En Alejandría se ejecuta el primer *pogrom* contra los judíos. Profanación y aun destrucción de sinagogas. Creación de un *ghetto* en la ciudad. Tortura y martirio, incluso, de los ancianos del consejo. Saqueo y apropiación de bienes. Hambre. Privaciones. Destierros. Azotes. Crucifixión. Calumnias. Vejaciones. Impedimento de ejercer oficios. Lapidaciones. Muertes en hoguera o brutal descuartizamiento. Sacrilegio. Intento de introducir un ídolo, la estatua del Emperador declarado Dios, en el templo. Todo ello ante la pasividad del gobernador Flaco Avilio y con el consentimiento del propio Calígula. Éste, especialmente molesto por el rechazo de los partidarios del Dios Único e Invisible de su condición o naturaleza divina, incluso, para incendiar más el conflicto, decreta la colocación de una estatua de Zeus en la parte más reservada y sagrada del Templo de Jerusalén. Todo ello supone la infamia, la ponzoña y el ultraje, desde la óptica judía, compartida y defendida ante el césar por la embajada judía en la que participa Filón (primero en la capital del Imperio, luego en el viaje augusto a Alejandría) o, por el amigo del Emperador, Herodes Ático I (quien elevará ante él un alegato cargado de divina cólera contenida)[4], llevados, por lo

---

[4] La defensa de los judíos, de Filón y la embajada y Herodes Ático I, era que se habían celebrado, en distintas ocasiones, al menos en tres, coincidiendo con tres momentos gloriosos del reinado de Calígula, ofrendas por el emperador dentro de las sinagogas y, por supuesto, en el Gran Templo de Jerusalén. El césar, por su parte, ve en ellos el único pueblo que se resiste a reconocerlo como Dios, lo cual interpreta como ofensa intolerable a su poder y a su autoridad. Sin embargo, Filón, portavoz de la comunidad (especialmente en estos escritos), y el propio Herodes Ático I, muestran, en todo momento, su reconocimiento, en la figura del emperador y pese a no ser un príncipe de estirpe hebrea, del derecho divino del poder imperial (*De legatio ad Gaium* 50), considerando al césar como un hombre esencialmente superior, privilegiado de Dios, que le escoge y destina a ser su representante en el gobierno del mundo (*De legatio ad Gaium* 50 y 56). La *pax romana*, de alguna forma, vendría a refrendarlo.

tanto, a la tierra santa, al corazón mismo, al órgano más vital del alma judía, donde revertían, no sólo las primicias, consentidas por los césares anteriores, sino también las miradas anhelantes de quienes añoraban la patria desde el exilio o la esclavitud (que, por lo general, para ellos, era lo mismo).[5]

La idolatría es la expresión radical del mal. Es un vicio de principio. Israel es, ante todo, la «raza suplicante» de «El que Es» (Padre y Rey del universo y Causa de todas las cosas, Ser Increado y Divino, más excelente que la misma excelencia, superior al mismo bien): «4. Esta raza es la llamada en lengua caldea *Israel*, nombre que, traducido al griego, significa 'el que ve a Dios', visión que es, a mi juicio, el más preciado de todos los bienes tanto privados como públicos» (*De legatione ad Gaium* 4). Por eso el pueblo de Israel, el pueblo hebreo, el pueblo elegido, es la nación de la profecía. Los profetas, de forma ejemplar, son los que propiamente atisban con los «ojos del alma» los designios de este Único Dios, aquellos que el resto de los mortales, con sus ojos sensibles, con sus ojos del cuerpo y la finitud, juzgan como avatares de la fortuna.[6] Razón por la cual, también, se convirtieron, para Calígula, en la nación más odiada. Más allá que peligro real de sedición política, un argumento esgrimido por el gobernante, un obstáculo inoportuno en la ciega carrera de un rey en caída libre hacia el despotismo.

Si quisiéramos dibujar la grotesca caricatura, la más endeble y grosera copia, del paradigma del buen gobernante, debiéramos acudir a estos textos, donde Filón retrata la injusticia, la arbitrariedad, el abuso de poder, el desprecio por las leyes más sagradas. Porque en ellos nuestro autor forja los más despreciables contraejemplos del buen rey.

---

[5] Hasta cierto punto, Judea, Palestina, es el alma, el mundo de la diáspora el cuerpo. De todo ello nos hablará, con la desesperación del perseguido y el anhelo de una resolución favorable a su pueblo por parte de la fortuna o Providencia divina, largamente, en sus obras *In Flaccum* y *De legatione ad Gaium*, y aún en otros lugares. La caída en desgracia de Flaco Avilio o el asesinato de Calígula, en el año 44, son interpretados por Filón de Alejandría como claros designios del Dios de Israel.

[6] Sobre las leyes sagradas de este pueblo, su concepción de elegido, y de la Providencia, pueden consultarse otros textos del mismo Filón el Judío: *De decálogo*, *Apología pro Iudaeis* o *De providentia*. También sus trabajos sobre las leyes: los 3 libros de *Legum allegoriae* y su 4 libros *De specialibus legibus*.

2. PAX ROMANA

Lo que ocurre es que la teoría política de Filón es un ideal vuelto hacia el pasado, porque, en él, paradójicamente, está el futuro del pueblo elegido de Dios, de Israel. Y, apurando todavía más la paradoja, todo ello en una concepción lineal del tiempo (escatológica y milenarista), ya que, para Filón, como para el resto de los judíos de su época, la historia es escenario de una permanente Revelación de «El que Es».

Dos «deberes» se imponen a los miembros de la comunidad judía en el marco del Imperio: «el respeto debido al Emperador y la lealtad a las sagradas leyes» (*De legatione ad Gaium* 236). El problema es que no se trata de deberes que se muevan en un mismo plano. Existe una jerarquía. Primero son las leyes y las tradiciones del pueblo judío y sólo en segundo lugar el acomodo a la autoridad imperial. Por eso, mientras ambos principios no entran en conflicto, la coexistencia es posible. Cuando no es así, forzosamente surge el desencuentro. Los intereses ideológicos del pueblo elegido priman en o sobre cualquier adaptación a una estructura de poder ajena o externa.

Razón por la cual su respeto por la autoridad de determinados emperadores o gobernantes en detrimento de otros, por ejemplo, por Augusto o Tiberio, o Claudio, frente al sanguinario Calígula, en el fondo, siempre está subordinado a este principio.

> «143. ¿Y qué decir de aquel que superó a la humana naturaleza en todas las virtudes, de aquel que por la grandeza de su imperial soberanía al par de su nobleza de espíritu fue el primero en llevar el nombre de Augusto? Por cierto que este título no le vino en virtud de una sucesión familiar, como parte de una herencia, sino en mérito a que él mismo se convirtió en fuente de veneración de que también sus sucesores habrían de participar. No bien asumió la dirección de los asuntos públicos, aplicó su atención a la desordenada y caótica situación. 144. En hostil rivalidad pugnaban islas con continentes, y continentes con islas por la primacía, teniendo jefes y campeones a los más esclarecidos romanos de alta posición. Y competían, además, por el poder soberano las grandes porciones del mundo habitado, Asia contra Europa y Europa contra Asia, enfrentándose las naciones europeas y asiáticas de uno a otro extremo de la tierra, y soportando penosas guerras a lo largo de toda ella y del mar, con batallas terrestres y navales, al punto de que toda la raza humana, hubiera ido a parar a una rápida y total extinción, aniquilada por las muertes que se ocasionaban recíprocamente

los bandos, a no haber sido por un hombre y guía, Augusto, a quien cabe con justicia llamar alejador de males. 145. Él fue el césar que calmó las tormentas que se abatían sobre todas partes; el que curó las comunes enfermedades de los griegos y los demás pueblos, las que descendían desde el sur y el este, y corrían hacia el oeste y el norte sembrando sinsabores a lo largo de las regiones y los mares que se extienden entre estos puntos. Él fue el que no sólo aflojó sino desató las cadenas que tenían sujeto y oprimido al mundo habitado. 146. Él, quien puso fin a las contiendas abiertas y disimuladas que generaban los asaltos de los bandidos; él, quien condujo a las ciudades todas al goce de la libertad; el que transformó el desorden en orden; el que inculcó las normas de la civilización y la armoniosa convivencia a todas las naciones insociables y brutales; el que dilató Grecia con otras muchas Grecias, helenizando a las más importantes regiones del mundo; el guardián de la paz, el distribuidor de lo que a cada uno correspondía, el que sin limitación alguna ponía sus liberalidades al alcance de todos, el que en toda su vida no ocultó cosa alguna buena o noble» (*De legatione ad Gaium* 143-146).

Paz y tolerancia, son valores que van unidos a otras virtudes que los refuerzan. No sin cierta ironía y carga retórica, entre el halago y el terror y temblor, nos presenta Filón de Alejandría la época de Augusto, Tiberio y el primer medio año de reinado de Calígula (recordemos que el gobierno más vil es el de quien conoce bien la justicia, y no la aplica, no la ejerce) como aquella de la arcadia feliz. La compara, en un guiño indudablemente platónico, con la «edad del gobierno de Cronos» (se menciona al dios griego, y no a su correlativo latino, Saturno). Alusión directa al mitema de las «dos edades» del *Político* de Platón. Era en que los dioses, nuestros verdaderos dueños (según el *Fedón*), gobernaban armoniosamente el mundo y todos los asuntos humanos. En efecto, el Emperador Calígula, frente a sus antecesores, pretende convertirse en Dios vivo, se ha deificado a sí mismo, y quiere representar, encarnar, como en el tiempo mítico del Cronos platónico, la «Ley viva» (*De legacione ad Gaium* 13, era de Cronos, 76 y sigs., deificación, y, «considerándose él mismo la ley», 119).

El problema es que ya no vivimos en la Era de Cronos donde y cuando los dioses eran los conductores sabios de los rebaños humanos. Por más que algunos gobernantes se hallen presos aún en este espejismo. Como subrayaba el mismo Platón: estamos condenados a convivir en la caverna (todos somos «compañeros de esclavitud», *Fedro* 274 a 2). Los hombres están condenados

a ser gobernados por otros hombres, los más sabios. Y esta es la razón por la que ni siquiera esta mistificada arcadia feliz de los mejores tiempos del Imperio deja de ser un episodio histórico de brumas y sombras. Palestina, Judea, Jerusalén, la mítica Sión, la Ciudad Santa, es el alma, el abierto universo de la diáspora (creced y multiplicaros), el «otro mundo», el territorio del peregrino, del éxodo de la esperanza, de la larga marcha, Egipto, Roma, son el cuerpo.

La figura de Augusto es también, pues, un remedo del paradigma del buen gobernante, del gobernante ideal que tiene Filón de Alejandría en mente. Es cierto que nuestro autor cree tener claves propias, religiosas, políticas y étnicas, y que sueña con un arquetipo imposible de alcanzar. Aun así, ni Calígula o Flavio Avilio (sombra de sombras de sombras), ni Augusto, Tiberio o Claudio (sombras de sombras), ni siquiera aquellos, patriarcas, reyes, profetas o meros gobernantes, Abraham («modelo de ciencia adquirida mediante la enseñanza»), Isaac («modelo de ciencia como don natural»), Jacob («modelo de ciencia fruto de la ejercitación»)[7]. José o Moisés («[1]el más grande y perfecto de los hombres en todos los sentidos, el legislador de los judíos, según algunos, el intérprete de las sagradas leyes, según otros», *De vita Mosis* I 1), que han revelado la auténtica Ley de Aquél Que Es (sombras), ninguno ha alcanzado el nivel de perfección del paradigma, porque, en una medida o en otra, se han ocupado de rebaños humanos simplemente en y desde la «caverna» (reino de la finitud, corrupción, límite).

3. EL IDEAL DE LA MONARQUÍA DAVÍDICA

Como vemos, Filón, al elaborar su teoría política, tiene un ojo puesto en el presente y otro puesto en el pasado. La paradoja, si se nos permite agotar la imagen o símil, es que estos dos ojos, desde su propia perspectiva, no pueden ser sino ojos del cuerpo. El ojo que está pendiente del futuro es, precisamente, el del entendimiento o alma. Y, en este sentido, hay que interpretar su texto capital sobre esta materia: el *De Iosepho*, desde antiguo conocido como el «José, o el hombre político o de Estado». Resumir el episodio bíblico resulta ocioso. Es de sobra conocido para los que estamos inmersos en la cultura cristiana. Nos interesa más el punto de partida. Filón intenta mediante un pasaje

[7] *De vita Mosis,* I 76; sabios los tres y considerados por Filón como «los fundadores de nuestra nación y como leyes no escritas», *De decálogo,* 1; la idea se repite en otros lugares, *De sacrificiis Abelis et Caini,* 55-58; *De somniis,* II 61-64; *De Abrahamo,* 133, y valdría para José, como tendremos ocasión de analizar más adelante, *De Iosepho,* 28-31.

bíblico iluminar, por así decir, su presente. Este proceso, complejo, debe partir de la, para él, evidencia de que hay dos sentidos en las Sagradas Escrituras: el literal y el alegórico (*De Iosepho*, 28).[8] Él emplea la Biblia griega alejandrina de los LXX. En los surcos del texto está soterrada, se esconde, se oculta, una lección, un mandato. La historia, queda dicho, para la comunidad hebrea, es la huella viva de Dios revelándose. Razón por la que el planteamiento de Filón pueda resultar equívoco.

Hemos analizado detalladamente este tratado en un artículo reciente y a él nos remitimos ahora.[9] Por resumir aquí: según el relato bíblico, José, el «casto José», se dedicó, primero, a las artes del pastoreo (*De Iosepho* 2-3), luego al gobierno de la casa (entiéndase, de sus sucesivos amos, ámbito doméstico para el cocinero del rey, primero, y, finalmente, de la administración del reino de Egipto, 80 años) [10], y, por último, la firmeza (probada ante las tentaciones de la carne, la solícita mujer de Putifar, emblema de la multitud, siempre dominada por el deseo ciego, la vana oratoria, el interés propio y la despreocupación o indiferencia ante el bien público general). Transporta, traslada, aquí Filón el relato mítico (fuente de evocación y fundamento teórico, auténtico zócalo ideológico), al tejido, primero, metafórico, y, luego, reflexivo-filosófico. Y así vemos desfilar un conjunto de símiles casi todos de origen platónico (el buen piloto o timonel, el médico experimentado, el atleta de la virtud, el experto en el arte de tejer la trama y la urdimbre, el pastor de rebaños humanos), descifrados en su clave filosófica correspondiente, y mezclados en una textura estoico-aristotélica, heracliteo-pirrónica.[11] El lexema

---

[8] La versión de J. Mª Triviño (*o. c.*, vol. III, pp. 401-456) es sustituida aquí por otra castellana más reciente: Filón de Alejandría, *Sobre los suelos. Sobre José*, Introducción, traducción y notas de Sofía Torallas Tovar, Madrid: Editorial Gredos (Col. «Biblioteca Clásica Gredos», núm. 235), 1977; que contrastamos con la francesa de J. Laporte (1964) y la inglesa de F. H. Colson y G. H. Whitaker (1963). Para los 4 sentidos de la exégesis bíblica (cristianismo): *vid.* los estudios de Henri de Lubac.

[9] González Fernández, M., «*Nómos `Émsychos*. El tratado *De Iosepho* de Filón de Alejandría», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, nº 15 (2008) pp. 49-67.

[10] Es importante este dato, porque lo que antaño representaba el faraón, podría equivaler, en tiempo de Filón, a la figura del emperador romano. El pasado, de nuevo, nos evoca, paradójicamente, el presente. Esto podría permitir una lectura de los elementos pirrónicos, escépticos, del texto, expuestos bajo la coartada de una lectura estoica, en clave claramente mesiánica, milenarista, escatológica. Y, tal vez, bajo el manto de José hallemos, de nuevo, la encarnación y sueño de un hipotético Herodes Ático I rey-emperador del universo conocido (del Indo a Finisterre), del dominado o del que se resiste a serlo (los márgenes, las fronteras, estarían marcadas por dos ríos, el Éufrates y el Rhin, los persas y los germanos).

[11] Recordemos que pudo haber recibido la enseñanza directa, oral, de Enesidemo en Alejandría.

del «cosmopolitismo», de origen socrático-cínico, luego emblema del estoicismo, queda perfectamente engarzado en el marco del universalismo del Imperio romano y, en el fondo, entra en contradicción con la idea judía de pueblo elegido y pacto sagrado. El buen político, dirá Filón, empleando y apurando una triple clave filosófica, platónica, aristotélica y estoica (heraclitea), es aquél que en el mar de lo necesariamente contingente, atribuyámoslo al puro azar (pirronismo) o a fortuna (destino, providencia, determinismo, fatalismo, estoico, judío), sabe entretejer las mejores virtudes y, en definitiva, representa la «Ley viviente» (νόμος ἔμψυχος).[12] Recordemos que, según su credo religioso y convicción filosófica existe una Ley Única, Ley de la Naturaleza, encarnación del Logos Divino. El rey, con su *gravitas et decorum*, sirve de puente, es el mediador, entre un ámbito y otro, encarna y a la vez ejecuta este Logos en la tierra. Pero incluso José, y por varias razones, es una figura imperfecta.[13]

4. SACERDOTES, PROFETAS Y REYES

Por lo tanto, desde la óptica de Filón, nos iremos aproximando al arquetipo (Teocracia) en la medida en que creamos que existe una Única Ley Sagrada y un único pueblo elegido; y, en este sentido, el ideal que más se acerca a él es la figura del bíblico «sacerdote, profeta y rey» propio de la monarquía davídica que encarna, a la perfección, Moisés y que, con amplitud y detalle, nos es expuesto en el tratado *De vita Mosis*.[14]

---

[12] Se adecua en esto al canon o ideal helenístico de gobernante (vid. L. Delatte, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Liège: Bibl. Fac. Philos. Lett. Univ. Liège, Fasc. XCVII, 1942, pp. 184-288). Encarnación de las virtudes: majestad, autoridad y bondad, elocuencia rectora, filantropía, *metriopatía* (grandeza de alma y firmeza de carácter: capacidad incluso de contener emociones), hermosura física y moral, templanza; representante de Dios en el mundo inferior, debe ser el mejor de los hombres (justo, sabio, magnánimo, dulce, moderado, paternal, generoso). El arquetipo tensa la copia.

[13] Destaquemos una. En efecto, su tipo de «visión», revelación, pronóstico, predicción, pregón, pertenece al tercer tipo de la interpretación de sueños (los propios, gavillas y cuerpos celestes, los de los cautivos del faraón, panadero –3 canastas de pasteles sobre la cabeza y el ataque de los pájaros– y escanciador –gran vid de 3 sarmientos y copa real–, y los del faraón, el único y doble, de las 7 (14) vacas y 7 (14) espigas), según el esquema de estoico Posidonio de Apamea que asume Filón (los que el alma por sí ve, frente a los enviados por los ángeles, segundo tipo, o, primer tipo, por Dios mismo) (*De somniis*, I, 1-2).

[14] Ideal que, salvo por el elemento de sacralización y religioso, concuerda bastante bien con el platónico del filósofo-rey y el del imposible monarca aristotélico, del que se dice: "es natural que tal individuo fuera como un dios entre los hombres" (expresión proverbial: Teogaris, 339, y Platón, *República*. II 360 C) y "para hombres de esa clase superior no hay ley, pues ellos

«154. Tales cosas son las muestras de moderación, continencia, prudencia, sagacidad, sensatez, conocimiento, esfuerzo, resistencia al sufrimiento, desprecio de los placeres, justicia, tendencia hacia lo más noble, reproche y castigo, dentro del marco de las leyes, de los mal vivientes; aprobación y honra, también de conformidad con la ley, para los que obran rectamente. 155. De esta manera, habiendo renunciando firmemente a la abundancia y a la riqueza que de más predicamento goza entre los hombres, Dios le recompensó dándole en cambio la mayor y más perfecta de las riquezas. Esta consistía en la posesión de toda la tierra, el mar, los ríos y los otros elementos simples y compuestos, ya que Dios, habiéndolo juzgado digno de aparecer como partícipe de Sus posesiones, dejó en sus manos el mundo todo a título de propiedad apropiada para su heredero. 156. Y así, cada uno de esos elementos le obedecía como a su señor, cambiando sus propiedades naturales y acatando sus mandatos. Y nada de extraño había en ello, ya que, si, como dice el proverbio, las cosas de los amigos son comunes y el profeta había sido proclamado como el amigo de Dios, de ello se infiere que también participaba de las posesiones de Éste en la medida en que ello resultaba provechoso. 157. Porque mientras Dios todo lo posee, pero nada necesita; el hombre de bien, en cambio, nada llega a poseer con rigor de verdad, pero participa de los bienes de Dios hasta donde cabe en sus posibilidades. Y esto es seguramente razonable, ya que es ciudadano del mundo, por lo que no ha sido registrado en los padrones de ningún estado de la tierra habitada; y con toda razón puesto que ha recibido como su heredad, no una parcela del país, sino el mundo entero. 158. ¿Y qué? ¿Acaso no disfrutó Moisés de una propiedad mayor aún en común con el Padre y Hacedor del universo, habiendo sido considerado digno de llevar Su mismo título, siendo designado dios y rey de toda la nación? Además se nos dice que penetró en las tinieblas donde Dios estaba, es decir, en la inmaterial, invisible, incorpórea y arquetípica esencia de lo existente, así conoció lo que está oculto a nuestra naturaleza mortal; y, presentando a la vista de todos su propia persona y su vida, a modo de bien lograda pintura ofreció una obra hermosísima, reflejo de la Divinidad, modelo para quienes desearen imitarla. 159. Felices son aquellos que han impreso en sus almas esos rasgos; o tratado de imprimirlos en ella; que, aunque el ideal es que la inteligencia sea portadora de la imagen perfecta

---

mismos son ley. Ciertamente sería ridículo que alguien intentara legislar por ellos" (*Política* III 1284 a 13-14). Aquí el problema es que ya no vivimos en una *polis*: cada uno está inscrito en la más grande y mejor ciudadanía, la del mundo" (*De Iosefho* 69).

de la virtud, a no ser así, que al menos sienta el inquebrantable anhelo de poseer tal imagen. […]162. Además, quizá porque también estaba destinado Moisés a ser legislador, él mismo se convirtió mucho antes en ley viviente y razonante, por disposición de la Divina providencia, que, sin que él lo supiera, lo había escogido para que en el futuro desempeñara esa misión» (*De vita Mosis* I 154-162).

Finalmente, lo definirá, ya al inicio del tratado II, del siguiente modo:

«2. Porque, como se ha dicho, y no sin acierto, los estados alcanzan progresos en orden a su mejoramiento únicamente si los reyes son filósofos o los filósofos son reyes. Y en lo que hace a Moisés es evidente, y por demás, que no solamente estas dos facultades; la real y la filosófica, puso de manifiesto concentradas en su sola persona, sino también otras tres: la que atañe a la legislación, la que corresponde al sumo sacerdocio y la vinculada a la profecía. 3. Sobre estas tres facultades hemos resuelto escribir ahora, convencidos de que es conveniente que todas ellas se den combinadas en una sola persona. Tal, en efecto, es el caso de Moisés, quien por la providencia de Dios llegó a ser rey, legislador, sumo sacerdote y profeta, y en cada una de estas funciones alcanzó los más altos méritos. Pero es preciso que aclare por qué razón deben todas ellas combinarse en la misma persona. 4. Ordenar lo que corresponde hacer y prohibir lo que no corresponde que se haga es cosa que compete a un rey; pero, como el ordenar lo que debe hacerse y el prohibir lo que no debe hacerse es privativo de la ley, resulta claro que el rey es una ley viviente, y la ley un rey justo [vid. *De Abrahamo* 5]. 5. Pero aquél que es rey y legislador debe tener en cuenta no sólo las cosas humanas sino también las Divinas, puesto que sin la Divina asistencia no llegan a buen término las obras de los reyes y de sus súbditos. Y esa es la causa por la que el rey no puede prescindir del sumo sacerdocio, que le permite, merced a ritos perfectos y al perfecto conocimiento del servicio de Dios, suplicar a Aquél que es misericordioso y acoge favorablemente las plegarias que aleje de él y de sus gobernantes los males y les haga partícipes de los bienes. ¿Cómo, en efecto, no habrá de asegurar Dios un feliz resultado a esas súplicas, si es benévolo por naturaleza y entiende que aquellos que le prestan un genuino servicio son dignos de un preferente trato? 6. Pero hay innumerables cosas, así humanas como Divinas, que no resultan claras para el rey, legislador y sumo sacerdote, quien no deja de ser una criatura mortal, aunque haya llegado a adquirir un patrimonio tan copioso de medios para alcanzar el éxito en sus empresas; y por ello forzoso fue que

Moisés alcanzara también el don de la profecía, a fin de que cuanto no estaba en condiciones de aprehender por el discernimiento, lo descubriese por obra de la providencia de Dios. La profecía, en efecto, avanza hasta aquellas verdades que la inteligencia no puede alcanzar. 7. La unión formada por estas cuatro facultades es hermosa y armoniosa en sumo grado. Entrelazadas y ligadas entre sí, operan al son de un solo ritmo, recibiendo y devolviendo mutuos beneficios, a semejanza de las vírgenes Gracias, las que por una inmutable ley de la naturaleza son inseparables, y a propósito de las cuales puede con razón decirse, tal como se acostumbra decir acerca de las virtudes, que quien posee una las posee todas» (*De vita Mosis* II 2-7; ed. Triviño, IV, pp. 83-84).

5. *FORTUNA* Y «ALIANZA CON DIOS»

Hablar de rebaños humanos, al fin y al cabo, supone hacerlo en clave de «conjeturas probables de cosas oscurecidas por los símbolos» (*De Iosepho* 7); algo que en el discurso de nuestro Filón se ve acentuado por su condición y mentalidad judías. Sueños y esperanzas, en todo caso, no pueden suplir la barrera de la realidad, histórica y mundana. En el mejor de ellos podemos esperar que Dios asista al príncipe (*De vita Mosis* II 11, *De Iosepho* 37). Y, por decirlo con sus propias palabras: «El lugar ya no se merecía llamar prisión, sino escuela de templanza» (*De Iosepho* 86).[15] Pero no cabe esperar mucho más, a menos que realmente medie una gran revolución que juegue a favor del pueblo elegido (destino, providencia, inescrutable designio y poder de Dios).

[15] El contexto es el episodio en que José, el esclavo del eunuco Putifar, tras las acusaciones falsas de acoso por parte de su mujer, es enviado a la celda y allí, los guardianes (endurecidos, fríos, despiadados, inhumanos), lo nombran, por sus méritos, jefe de los demás prisioneros (con gran provecho para éstos).

EL PENSAMIENTO POLÍTICO MEDIEVAL COMO REFERENTE IDEOLÓGICO EN LA DEFINICIÓN DEL ESTADO LIBERAL ESPAÑOL, 1814-1845

Ana Isabel González Manso
Universidad del País Vasco

1. INTRODUCCIÓN

En el debate sobre la actualidad del pensamiento político medieval, tenemos un claro ejemplo de su utilización como referente en el pasado siglo XIX durante la definición y construcción de nuestra política moderna.

Podemos afirmar que el pensamiento político medieval tuvo un protagonismo muy relevante en el siglo XIX, en particular en la fase de transición de un sistema político de Antiguo Régimen a un sistema político moderno, es decir, en el periodo de definición ideológica del liberalismo. Ha sido, sin embargo, mayoritariamente analizado por numerosos autores para la segunda mitad del siglo XIX (correspondiente al periodo de construcción del edificio liberal) y en particular en su vertiente de contribución al nacionalismo naciente[1], siendo escasos en cambio los estudios sobre su papel en la primera mitad del siglo XIX[2].

Sin embargo el protagonismo de la Edad Media en el discurso político, quedó ya claramente de manifiesto durante los debates para la elaboración

[1] Cirujano Marín, P., Elorriaga Planes, T., Pérez Garzón, J.S., *Historiografía y nacionalismo español 1834-1868*, Madrid, CSIC, 1985; Rucquoi, A. «Les wisigoths fondement de la nation Espagne», en *L´Europe héritière de l´Espagne wisigothique,* Colloque internacional du CNRS, Paris 14-16 Mai 1990, *Rencontres de la Casa de Velázquez*, Madrid, 1992; Manzano Moreno, E., «La construcción histórica del pasado nacional» en Pérez Garzón, J.S. et al., *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 33-62; López-Vela, R., «De Numancia a Zaragoza. La construcción del pasado nacional en la historia de España del 800» en García Cárcel, R. (coord), *La construcción de las Historias de España,* Madrid, Marcial Pons Historia, 2004.

[2] Moreno Alonso, M., *Historiografía romántica española. Introducción al estudio de la Historia en el siglo XIX*, Univ. Sevilla, Servicio de Publicaciones, 1979; Pellistrandi, B., «La monarchie wisigothique dans le débat politique de 1829 à 1844» en L´Europe héritière de l´Espagne wisigothique, Colloque internacional du CNRS, Paris 14-16 Mai 1990, *Rencontres de la Casa de Velázquez*, Madrid, 1992; Nieto Soria, J.M., *Medievo constitucional. Historia y mito político en los orígenes de la España contemporánea (ca. 1750-1814)*, Madrid, Akal, 2007.

de la Constitución de Cádiz de 1812[3]. El cambio de mentalidad política, en el paso del Antiguo al Nuevo Régimen, no se produjo sin dificultad pues los liberales españoles, a diferencia de lo que había ocurrido en Francia con la Revolución, no sintieron la necesidad, para realizar este paso, de romper con el pasado al ser éste fuente importante de legitimación al establecer una supuesta continuidad histórica en los procesos. Continuidad en la que sin embargo, insistirán tanto los absolutistas para demostrar la existencia de códigos legales eficaces y con "solera" y así pues la no necesidad de una nueva Constitución, como los liberales que tenían que eliminar cualquier tipo de sospecha "extranjerista" en sus ideas y que se aferraron a la continuidad monárquica (aunque dotada de un contenido actualizado con las nuevas ideas de comunidad política) y religiosa. Para Aymes[4] los acontecimientos de finales del siglo XVIII - inicios del XIX (la guerra contra Francia de 1793-95, la invasión francesa de 1808), llevaron a la necesidad de recurrir a la Historia para inventar un pasado nacional que movilizase al pueblo y que le devolviese parte del orgullo perdido con las continuas críticas realizadas desde el exterior junto con la conciencia de una decadencia y de un pasado más glorioso. Doloroso, y motivo de numerosas respuestas, fue el juicio de Nicholas Masson de Morvilliers en su artículo sobre España en la Geographie Moderne: «Depuis deux siècles, depuis quatre, depuis dix, que doît-on à l´Espagne?»[5].

Para Fernández Sebastián el vacío en la cúspide del poder (con la ausencia de Fernando VII), con toda la fuerza simbólica-representativa en el universo político que tuvo, entendida por algunos como "disolución de la Monarquía española", dio lugar al manejo, para llenar ese vacío, de toda una serie de conceptos (nación, soberanía, constitución, representación, opinión pública,

---

[3] Martínez Marina, F., *Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación y principales cuerpos legales de los reinos de León y Castilla, especialmente sobre el Código de don Alfonso el Sabio, conocido con el nombre de las Siete Partidas*, Madrid, 1808 (Madrid, ed. de J. Martínez Cardos, 1966); Martínez Marina, F., *Teoría de las Cortes o Grandes Juntas nacionales de los Reinos de León y Castilla. Monumento de su constitución política y de la soberanía del pueblo, con algunas observaciones sobre la lei fundamental de la Monarquía española, sancionada por las Cortes generales y extraordinarias y promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812*, 3 vols., Madrid, 1813; Canga Argüelles, J. *Reflexiones sociales o idea para la constitución española que un patriota ofrece a los representantes de Cortes*, Valencia, 1811 (Madrid, ed. de C. García Monerris, 2000); Argüelles, A., *Discurso preliminar a la constitución de 1812*, Madrid, CEC, 1989.

[4] Aymes, J. R. «La controversia historiográfica en la España de la primera mitad del siglo XIX» en Des Lumières au libéralisme: Hommage à Gérard Dufour, *Bulletin d´Histoire Contemporaine de l´Espagne*, 37-42 (2004-2006), pp. 49-72, p.50.

[5] Álvarez Junco, J., *Mater Dolorosa*, Madrid, Taurus Historia, 2001, pp. 113-114.

pueblos) por determinados sectores de las élites y estaría en el origen de la revolución liberal y así pues de la moderna política[6]. Sin embargo «el uso preferente de determinado vocabulario (antiguo o moderno) no basta para identificar a un autor como ilustrado-liberal o como tradicional-absolutista. Por el contrario, el recurso a una terminología moderna puede hacerse de tal modo que el sentido que se atribuye a esos términos en el discurso sea en el fondo bastante "tradicional" y, al contrario, tras una fachada léxica de apariencia tradicional puede disimularse- y de hecho así se hizo muy a menudo- una semántica y una práctica política revolucionarias»[7]. Se va a dotar de un sentido nuevo a las doctrinas y a los hechos de un pasado usando un lenguaje "anfibio".

Nos encontramos así con un pensamiento político en transición hacia la modernidad, con lo que conlleva de viejas permanencias conceptuales y de nuevas aportaciones, que busca su legitimidad retroproyectándose en el pasado medieval. Será por ello habitual en los debates parlamentarios[8] el realizar el enfrentamiento dialéctico en clave histórica: en vez de debatir los temas políticos del momento con argumentaciones y ejemplos de la época, la confrontación se producirá a través de ejemplos del pasado medieval a los cuales se les va a dotar de una nueva carga experencial. En todas las referencias medievales del documento que se va a considerar a continuación, como en cualquier alocución parlamentaria, vemos el reflejo de los temas, preocupaciones y conceptos liberales pero trasplantados al pasado medieval.

2. MARCO HISTÓRICO

Brevemente conviene situar históricamente el periodo del Trienio Liberal. Tras la realización de la Constitución de Cádiz en 1812, llevada a cabo en ausencia de Fernando VII, y en un contexto de guerra contra los Franceses, en la primavera de 1814, finalizada la guerra, se produce la vuelta del "Rey

[6] Fernández Sebastián, J., «Política antigua-política moderna. Una perspectiva histórico-conceptual» en *La naissance de la politique moderne en Espagne (milieu du XVIII siècle-milieu du XIX siècle), Mélanges de la Casa de Velázquez, nouvelle série*, 35 (1), (2005), pp. 165-181, pp. 166-167.

[7] Ibíd., pp. 168-169.

[8] Diarios de Sesiones de las Cortes. Se pueden consultar en la Biblioteca del Congreso de los Diputados en formato cd-rom o en intranet en la misma Biblioteca. Las referencias utilizadas en este artículo pertenecen a los *DSH* (Diarios de Sesiones Históricos) nº 03 a 10 que comprenden todas las sesiones desde el 9/7/1820 hasta 23/5/1845.

deseado"[9] e idealizado en parte por los Españoles y cuyo recuerdo y defensa de sus derechos había movido y motivado a los Españoles durante la Guerra de la Independencia. Sin embargo, a su regreso el rey no reconoce la Constitución ni los decretos emanados de ella, volviendo a una situación de absolutismo y represión, con huida a Inglaterra y Francia de parte de la intelectualidad liberal. Hasta 1820 se suceden una serie de intentos de levantamientos para restablecer la legalidad constitucional fracasando todos ellos hasta el triunfo de Riego en enero de 1820. Fernando VII, en julio de 1820, se ve obligado a jurar la Constitución de 1812. Sin embargo este periodo del Trienio Liberal finalizó en 1823 con la entrada de los "100.000 Hijos de San Luis" con el Duque de Angulema a su cabeza, enviados por la Santa Alianza europea con la finalidad de poner fin a una situación considerada demasiado revolucionaria para el contexto europeo vigente desde 1814.

Hay que hacer la observación de que este periodo del Trienio difiere en el pensamiento político[10] del que irá emergiendo a partir de 1833 (a la muerte de Fernando VII) presentando en cambio enlaces más visibles con lo que había supuesto el momento de elaboración de la Constitución gaditana, todo ello con matizaciones como se irá mostrando a continuación. A pesar del "parón" en la modernización ideológica que supuso el periodo 1814-1820, los conceptos de soberanía nacional, de contrato social, de separación de poderes, siguieron latentes aunque en parte enmascarados en un lenguaje del antiguo régimen o en una interpretación del pasado medieval y de sus instituciones con el que se quiere enlazar para evitar ser considerados revolucionarios-rupturistas. Será el recurso retórico usado por los liberales, para romper con las inercias semánticas que dificultan el manejo de los nuevos conceptos políticos presentes. Todo ello sin olvidar, tal y como lo consideraba Foucault[11], que las cuestiones de vocabulario entrañan casi siempre conflictos de poder: el lenguaje y, añadiría, los conceptos manejados, no son inocentes y menos en fases de transición como la que estamos considerando.

---

[9] Moreno Alonso, M., «La "fabricación" de Fernando VII» en *Fernando VII. Su reinado y su imagen,* en *Ayer* 41 (2001), pp. 17-41.

[10] Al menos de parte del elemento más exaltado del liberalismo tal y como constata Fernández Sebastián, J., «Liberales y liberalismo en España, 1810-1850. la forja de un concepto y la creación de una identidad política» en *Rev. Estudios Políticos (nueva época)*, 134 (diciembre 2006), pp. 125-176, pp.160-161.

[11] Foucault, M., *L´ordre du discourse*, Paris, Gallimard, 1971, p. 12.

3. EL IMAGINARIO MEDIEVAL EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO LIBERAL

El presente artículo está centrado en un momento concreto, el Trienio Liberal (1820-1823), y en un documento en particular, el Proyecto de Decreto del 24/6/1821, nº 117, pp. 2456-2462[12] (aprobado el 19/3/1822, nº 28, pp. 421-424[13]), por el cual las Cortes deciden honrar la memoria de los héroes de la Patria en cuanto defensores de las Libertades, en particular a los Comuneros Padilla, Bravo y Maldonado y a los Aragoneses Lanuza, Heredia y Luna. Tras un relato de lo acontecido en la Guerra de las Comunidades de 1520 y el Levantamiento aragonés de 1591 y del papel jugado por estos personajes y por los reyes Carlos V y Felipe II, se proponen una serie de medidas para honrar a los héroes como la construcción de un monumento público y la inscripción de sus nombres en el salón de las Cortes. La elección de este Decreto es significativa porque en él se aprecia cómo los liberales, en esta fase de definición del liberalismo, interpretaron el pensamiento político medieval creando una memoria histórica útil para la legitimación de su nuevo, pero frágil modelo político. Como veremos a continuación, aunque el Decreto se refiere a la Guerra de las Comunidades de 1520 y a la Revuelta de los Aragoneses de 1591, el pensamiento político y las instituciones esenciales a las que se refiere son las de la Baja Edad Media.

3.1. La guerra de las Comunidades

La Guerra de las Comunidades es un tema recurrente en el imaginario liberal: marca un antes y un después para Castilla en su régimen de libertades y en sus relaciones Cortes-monarca. Es significativo cómo este enfrentamiento, retomado en numerosas alocuciones parlamentarias[14], es visto como el punto de inicio del absolutismo y fin de un periodo positivo para Castilla traduciéndose en expresiones como «Cuan funesta fue á Castilla la derrota de los comuneros y su dispersión»[15] o «Cayó, pues, marchita estando aun en flor la libertad del pueblo castellano bajo la hoz del despotismo»[16]. Según el tema

[12] *DSH* 04.

[13] *DSH* 06.

[14] *DSH* 03, 1820, 15/10, nº 103, p. 1663; *DSH* 08, 1834, 9/9, nº 34, p. 222; *DSH* 10, 1837, 11/1, nº 83, p. 1009; *DSH* 10, 1837, 9/4, nº 164, p. 2600.

[15] Proyecto de Decreto, *o. c.*, p. 2457.

[16] Proyecto de Decreto, *o. c.*, p. 2458.

de debate y el periodo en el que se produce, se dará una interpretación de los motivos que la generó y de la actitud de las partes en el conflicto[17].

Desde 1812, y en particular en este periodo del Trienio, las Cortes como emanación de la soberanía nacional han cobrado un protagonismo indiscutible, incluso por encima del rey. Este protagonismo se trasplanta a la Edad Media y a la interpretación que se da del mismo. La guerra de las Comunidades es interpretada como el fracaso de unas propuestas reformistas (en ningún caso revolucionarias) de las ciudades con representación en Cortes para enderezar una situación que desde el final del reinado de los Reyes Católicos (paradigma de buen gobierno para los liberales de todos los periodos) venía deteriorándose en detrimento del pueblo y a favor de un poder excesivo del monarca. Las ciudades, como representantes del pueblo, y a su vez éstas a través de las Cortes deben asumir el papel de defensoras del Bien Común.

3.2. El Bien Común

Este concepto ha sido muy utilizado como argumento de filosofía política o como simple recurso retórico, desde época bajomedieval, para asegurarse el respaldo a cualquier decisión política tanto por parte de los reyes como con vistas para imponer límites jurídico-políticos al poder real[18]. Los Comuneros y las Cortes que se enfrentan al rey, son presentados como los defensores del Bien Común traicionado por el rey, motivo por el cual la revuelta está plenamente justificada (dada la ruptura del pacto rey-pueblo). La relación rey-Cortes se concibe en el pasado sólo en términos pactistas; cuando este pacto se rompe se produce el despotismo y la decadencia de España.

---

[17] Argüelles, A., *DSH* 09, 1836, 12/1, nº 33, pp. 383-384, defendiendo las capacidades como criterio para poder ser elector y elegido en las Cortes considera que la guerra de las Comunidades fue hecha por miembros de familias ilustres y no por «curtidores y pelaires»; Venegas, *DSH* 10, 1837, 10/4, nº 165, pp. 2627-2631, defendiendo la presencia en el Senado de solamente el elemento popular considera que en la guerra de las comunidades solo el pueblo luchó contra la tiranía, presentando los nobles un comportamiento traidor; igual postura de González Alonso, *DSH* 10, 1837, 9/ 4, nº 164, p. 2603; Argüelles, A., *DSH* 10, 1837, 28/7, nº 267, p.5000, debatiendo la reforma del clero, considera que la principal causa de la guerra fueron las quejas que levantó el clero ante el nombramiento por parte del Papa, en connivencia con Carlos I, de un extranjero para el arzobispado de Toledo.

[18] Nieto Soria, J.M., *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madrid, Eudema, 1988, pp. 146- 151.

3.3. Las Cortes

Los liberales consideran que en el programa de la Junta Suprema de gobierno "comunera" constituida con los procuradores en Cortes, las Cortes se presentan como órganos de garantía de la equidad de los impuestos a los que se somete al pueblo[19], de control para evitar los abusos en las concesiones reales a la Iglesia a cambio de su apoyo o a favor de los nobles[20]; sus miembros son verdaderos defensores de los intereses del pueblo, casi representantes del mismo y no simples "mandatarios"[21], con poder en la determinación de los matrimonios reales, de las salidas del rey al extranjero, con capacidad para

---

[19] Proyecto de Decreto, *o. c.*, p. 2458: «Que no se exigiese el servicio pecuniario otorgado por las Córtes de la Coruña, y que no pudiese exigirse otro en ningun tiempo, como ni tampoco se impusiesen tributos extraordinarios»; Argüelles, A., *DSH* 09, 1836, 9/1, nº 30, p. 338, haciendo referencia a leyes dadas por Alfonso XI y recogidas en la Nueva Recopilación: «para echar contribuciones se haya de contar precisamente con los Procuradores de las ciudades, villas y lugares del reino».

[20] Son numerosísimas las referencias para todo el periodo de 1814 a 1845 a las donaciones enriqueñas y al papel jugado por las Cortes a modo de moderadoras y restablecedoras de los derechos del pueblo. A modo de ejemplo, la Comisión primera de legislación sobre vinculaciones, *DSH* 03, 1820, 3/9, nº 61, p. 792: «los procuradores de las Cortes de Toro, pidieron al Rey D. Enrique la moderación en hacer mercedes y la observancia de aquellas leyes. El Príncipe lo ofreció así, y comprendiendo la injusticia y gravísimos inconvenientes de las enajenaciones perpétuas, se propuso remediarlos».

[21] Frente al procurador-mandatario presentado por Maravall, J. A., «Estado moderno y mentalidad social, siglos XV a XVII», t. I, Madrid, *Rev. de Occidente*, 1972, p. 364: «Sabido es que en las Asambleas medievales, para su formación regía el llamado mandato imperativo: sus miembros o procuradores, auténticos "mandatarios" en el sentido jurídico del término, tenían que ajustarse a la voluntad de sus mandantes, (…) sin poder desentenderse de la comisión recibida y que había sido puesta por escrito en un cuaderno de peticiones, de acuerdo con la cual estaba obligado a emitir su voto» nos encontramos presentado por los liberales un procurador medieval en el Proyecto de Decreto, *o. c.,* p. 2458: «Que cuando ocurriese llamar á Córtes, no se enviase por los Reyes á las ciudades instrucción ó forma de poderes, ni se les designasen los sujetos que debian nombrar por sus Procuradores, sino que uno y otro se dejase a su voluntad; que los Procuradores así nombrados pudiesen juntarse y conferenciar cuantas veces quisiesen, sin que se les diese presidente por el Rey, á fin de que pudiesen tratar más libremente cuanto creyesen convenir á las ciudades que los enviaban»; con la característica de que sus miembros no eran obligatoriamente miembros de las clases propietarias: referido a la elección por parte de las ciudades de sus Procuradores hasta el siglo XVII, Argüelles, A., *DSH* 08, 1835, 11/5, nº 213, p. 2495: «Se puede asegurar que los nombrados para este cargo no eran personas comunes; pero muchos no tendrían propiedad, puesto que no consta que fuese esta circunstancia ó cualidad la que se les exigiese específicamente»; con participación de las Cortes en las grandes decisiones que lleva incluso a A. Argüelles, *DSH* 09, 1836, 9/1, nº 30, p. 338, a considerar que la monarquía española no ha sido absoluta dado «que tienen que concurrir especialmente con el Trono los Diputados del pueblo» (evidenciado mío).

reunirse sin necesidad de convocatoria previa del rey y con poder para confirmar a los reyes: así en este decreto vemos como la Junta suprema proclama a Juana como su soberana en unión de su hijo Carlos. Si la Constitución gaditana estableció la soberanía nacional, la división de poderes y la garantía de unos derechos individuales, la guerra de las Comunidades, lo que destruyó fue el germen directo de lo que fueron las Cortes de Cádiz de 1812. Durante la redacción de la Constitución gaditana, las referencias a la legislación medieval (Fuero Juzgo, Fuero Real, las Partidas, el Ordenamiento de Alcalá) fueron constantes estableciendo un nexo de unión con ella; en este Decreto no se mencionan explícitamente pero sí se establece un nexo de continuidad.

Pero si en la Castilla del siglo XVI nos encontramos ante el germen de unas Cortes casi representativas, las Cortes aragonesas, ya desde el siglo XIII, representan el paradigma del modelo pactista pero con un protagonista indiscutible, las Cortes: «Nos que valemos cada uno tanto como vos, é todos juntos más que vos, os hacemos nuestro Rey é Señor, con tal que nos guardeis nuestros fueros é libertades; é si non, non»[22]. Cortes aragonesas (que para los liberales tienen un carácter representativo del pueblo aragonés) que desde el siglo XIII se rigen por una Constitución (los Fueros de Aragón de 1247) que las hace «la más liberal de cuantas se conocían en Europa y acaso en todo el Universo»[23]. Las referencias al poder limitador de las Cortes aragonesas del poder del rey, aparecen de manera continua en los debates parlamentarios[24]. Los aragoneses habrían tenido un gobierno representativo basado en la separación de poderes, y por el cual al rey le correspondía el poder ejecutivo pero muy limitado por el poder representativo de las Cortes y del Justicia Mayor de

[22] Proyecto de Decreto, *o. c.,* p. 2458.

[23] Ibíd; este carácter de Constitución liberal lo recogía ya Argüelles, A., *o. c.,* p.96: «Ninguna nación de Europa puede acaso presentar leyes más filosóficas ni liberales, leyes que protejan mejor la seguridad personal de los ciudadanos, su honor y su propiedad, si se atiende a la antigüedad de su establecimiento, que la admirable constitución de Aragón».

[24] González, A., *DSH* 08, 1834, 8/10, nº 58, p. 483, defendiendo la exclusión al trono de D. Carlos, hace referencia al poder de las Cortes aragonesas, con la misma cita que la que aparece en el proyecto aquí presentado, y considerando que «Cuando los reyes traten de usurpar los derechos de la nacion española pueden ser destronados»; Burriel, *DSH* 08, 1837, 29/4, nº 184, p. 3085, considera que en las provincias de Aragón, por el privilegio de la unión, las Cortes «podían reunirse hasta contra el mismo Rey, caso de atacar la propiedad, ó de no administrar la justicia según debia».

Aragón[25]; las Cortes detentarían el poder legislativo y el Justicia el poder judicial pero también el de mediador entre las Cortes y el rey. El protagonismo del Justicia Mayor será interpretado por algún autor de la época (el inglés Robertson), como antecedente del modelo republicano diecinuevañista[26].

Así pues el imaginario medieval de los liberales de 1820 presupone unas Cortes protagonistas, limitadoras del poder real y garantes indiscutibles del Bien Común y que actúan por y para el pueblo. Esta imagen de las Cortes irá sin embargo cambiando en la década de los años 30-40 cuando se vayan imponiendo las tendencias doctrinarias de tal manera que, aunque se siguen presentando como defensoras de las libertades, su papel lo asumen en apoyo, junto al rey. De tal manera que las Cortes medievales pasarán de ser la casi expresión de una soberanía nacional a tener un papel vinculado estrechamente con el protagonismo creciente del monarca.

3.4. Morir por la Patria

Tal y como estudió Ernst Kantorowicz[27] para el caso francés y José Antonio Maravall[28] para el caso español, frente al poder del rey de finales de la Baja Edad Media, poder que le permitía pedir al pueblo (identificado con el cuerpo místico) el morir por la Patria, los liberales del XIX consideran que las Cortes medievales tenían el poder de pedir al pueblo ese sacrificio incluso «aunque fuese contra el rey»[29]. Se está extrapolando de nuevo el concepto de Cortes soberanas al pasado medieval.

---

[25] Proyecto de Decreto, *o. c.,* p. 2458: «La autoridad del Justicia era tan grande, que á él pertenecia interpretar las leyes, así como tambien rectificar la errada inteligencia que á alguna de ellas hubiese dado el Rey (…). Nada prueba mejor la grande consideración que gozaba este magistrado, que la ceremonia con que al entrar á reinar un nuevo Monarca recibia su juramento, que era, estando el Justicia sentado en su silla y cubierta la cabeza, y el Rey puesto de rodillas y con la cabeza descubierta».

[26] Busaall, J. B., «Les deux faces de la Constitution historique de la monarchie espagnole pendant la révolution libérale» en Des Lumières au libéralisme: Hommage à Gérard Dufour, *Bulletin d´Histoire Contemporaine de l´Espagne*, 37-42 (2004-2006), pp. 139-160, pp. 148-149.

[27] Kantorowicz, E., «Mourir pour la patrie (Pro Patria Mori) dans la pensée politique médiévale» en *Mourir pour la patrie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 105-141.

[28] Maravall, J.A., *o. c.,* pp. 486-500.

[29] Proyecto de Decreto, *o. c.,* p. 2459.

3.5. Pueblo

Con respecto al papel jugado por el pueblo en la Edad Media, nos encontramos con la misma trasplantación de conceptos que hemos visto anteriormente. Si durante la Guerra de la Independencia de 1808 a 1814 el pueblo había sido protagonista indiscutible, y al que se le atribuyen todas las virtudes posibles, en el Trienio su papel pasa a un segundo plano siendo suplantado por el liderazgo de las élites liberales[30]. Esto mismo, según los liberales, habría ocurrido en el siglo XVI: aunque en la Guerra de las Comunidades como en el levantamiento aragonés, el pueblo juega un papel, éste es secundario e incluso contraproducente; el protagonismo corresponde a unos personajes, Padilla, Lanuza, élites de su momento, que asumen la dirección de los movimientos. Es un pueblo, el del siglo XVI, al que todavía los liberales del Trienio le atribuyen derechos políticos y civiles (haciendo una asimilación de pueblo con nación entendida ésta ya como comunidad política), pero que ya empieza a requerir la dirección de una élite.

El paralelismo entre héroes del pasado y héroes del presente, que se establece en este Proyecto de Decreto, tiene la finalidad de crear, a través de ellos, un sentimiento de orgullo por la pertenencia a una comunidad política que ha dado lugar a personajes de tan alto calibre. Sirven para reforzar un sentimiento de pertenencia a una gran familia que es la Nación, «la gran familia española»[31]. El colocar sus nombres en el salón de las Cortes junto con el de héroes más actuales sirve claramente para establecer, desde tiempos muy remotos, una historia común, continua, de defensa de unos valores (la libertad ante todo). No se recurre a establecer un paralelismo directo con héroes míticos (tipo Hércules), aunque sí indirecto al atribuirles cualidades que tenían estos antiguos héroes, dado que aquí no interesa buscar su papel en el origen de la nación, sino en exaltar el principio de libertad por el cual los liberales de 1820 están luchando. España, una nación unida siempre en defensa de unos principios, quedaría atestiguada a través de sus héroes presentes en todos los tiempos que dan así una idea de unidad que estaría por encima de la división circunstancial en reinos: «Reunidos de este modo unos y otros los nombres en un mismo salón, presentará éste a la vista una historia, por decirlo así, animada de la libertad de España, o más bien, de la virtud española, sea que

[30] Fuentes, J.F., «Pueblo» en Fernández Sebastián J., Fuentes J.F (dirs), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 586-593, en particular pp. 586-589.

[31] Proyecto de Decreto, *o. c.,* p. 2460.

la España se considere dividida cual estuvo antes en varios reinos, o bien formando uno solo: así como la actual Constitución política de la Monarquía presenta el resultado de las antiguas diferentes Constituciones, perfeccionadas con las luces de la moderna filosofía»[32].

Concepción de pueblo que a lo largo de la década de 1830-40 irá perdiendo incluso protagonismo directo en los acontecimientos, pasando a servir de simple apoyo a las decisiones reales: esto se traducirá en un cuestionamiento del papel real jugado por el pueblo en el pasado medieval[33].

4. CONCLUSIÓN

Podría pensarse que en el Trienio, una vez optado por un modelo constitucional, no debía de ser sentido como tan necesario el establecer una continuidad histórica con el pasado medieval: sin embargo los Diarios de Sesiones de las Cortes nos muestran todo lo contrario. Situación que además seguimos encontrando presente en las décadas de 1830 y 1840. La fragilidad del nuevo modelo político, el contexto de guerra (la primera guerra carlista de 1833 a 1839), los cambios e incumplimientos constitucionales, un pasado muy presente a través de la vigencia de unas leyes que se intentan cambiar, hicieron necesario el apoyo ideológico del pasado que se vincula con el presente para reforzar conceptos y apoyar evoluciones. Y sobre todo se proyectan a la interpretación del pasado las realidades políticas del momento, buscando un apoyo y una idea de continuidad que legitime el pensamiento político liberal emergente.

---

[32] Proyecto de Decreto, *o. c.,* p. 2460.

[33] Martínez de la Rosa, *DSH* 10, 1838, 20/4, nº 126, pp. 37-42, cuestiona el grado de libertad municipal y el papel del pueblo a nivel de los concejos medievales.

EL FUNDAMENTO DE LA SOCIEDAD CIVIL EN EL PENSAMIENTO FRANCISCANO. DEL «ANIMAL RACIONAL» A LA «PERSONA LIBRE» EN BUENAVENTURA Y J. DUNS ESCOTO[1]

Manuel Lázaro Pulido
Universidade do Porto (Portugal)

El pensamiento sociopolítico de los maestros franciscanos ha de ser englobado en diferentes contextos: general, filosófico-teológico y particular (propio de la Orden). Entendamos por contexto general a los diferentes elementos contextuales que se hacen presentes en la vida social de la época. Nos referimos a la presencia real de una sociedad civil y de una sociedad religiosa, y de una conciencia de la presencia de ambas realidades en la existencia humana y de la cooperación entre los hombres. De este modo, a la hora de reflexionar sobre la sociedad civil en su época y el horizonte real de la sociedad de los hombres y sus fundamentos jurídicos y políticos, no es ajena la realidad político-jurídica de la sociedad eclesial y la cooperación existente, al menos a nivel teórico, entre sociedad civil y religiosa. Esa aparente disposición homogénea no es tal, menos aún en un mundo, el siglo XIII, de cambios importantes donde se deja ver el principio del fin de una época –de hecho se trata de un periodo de transformación que va preparando el cambio a la Edad Moderna[2]– lo que

---

[1] Estudio preliminar resultado de la investigación desarrollada en el Gabinete de Filosofia Medieval del Instituto de Filosofia de la Faculdade de Letras de la Universidade do Porto (IFUP): *The different Franciscan readings of Aristotle's thought: their thematic and temporary development in the Iberian Peninsula*.

[2] Zarka, Y –Ch. (dir.), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Paris, P.U.F., 1999. La obra dirigida por el profesor de la Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne) y Directeur de recherche en el CNRS (donde dirige el *Centre d'histoire de la philosophie moderne* y el *Centre Thomas-Hobbes*), muestra de forma precisa cómo la filosofía política moderna está imbuida por los presupuestos filosóficos de la Edad Media, bien que sea una crítica al período anterior. Junto a autores –como Hobbes y antes Maquiavelo– que realizan un trabajo que supone una ruptura con la reflexión de la filosofía medieval, no podemos olvidar la labor de difusión y construcción teórica de la «Segunda Escolástica», ni tampoco podemos dejar en el olvido, todo lo contrario, que muchos de los elementos de las nuevas teorías políticas tienen su apoyo y fundamentación en conceptos reclamados, aunque en otros contextos, por los pensadores medievales, en especial de la baja Edad Media. Dolcini, C., *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologna, Pàtron, 1988.

motiva que nos encontremos con una riqueza de pensamiento, una variedad en los discursos políticos, más amplia de lo que pudiera pensarse *a priori*[3].

No resulta menos importante, ni mucho menos, recordar también que la teoría política y social de la Edad Media viene mediada, sin duda, por dos hechos incontestables que tienen un rastro muy distinto, y que, sin embargo, tendrán que ser respondidos en el tiempo que va desde la segunda mitad del siglo XIII a los primeros años del siglo XIV. Se trata de la aparición de dos marcos teóricos que reflejan el encuentro de dos modos de entender el hombre en el mundo y su reflexión, nos referimos al pensamiento político agustinista y la concepción política cristiana a partir de la mirada sobre los asuntos de la *Polis* de Aristóteles, una versión del duelo entre el agustinismo y el aristotelismo bajo la impronta de la esfera política, y la inclusión de una *civitas* como imagen de la *polis* griega[4]. La llegada al plano teológico de la obra de *La Política* de Aristóteles en especial en la lectura de Tomás de Aquino marca, sin duda, el pensamiento político posterior[5]. Entre los pensamientos que empezó a desgranar el Aquinate, de gran trascendencia sobre la política y la vida civil[6], afrontó el tema de los regímenes políticos, en el que realiza una mezcla de las

---

[3] Coleman, J., *A History of Political Thought. From the Middle Ages to the Renaissance*, Oxford, Blackwell, 2000.

[4] Martínez, A., «El concepto de *civitas* en la teoria politica de Tomas de Aquino», en Bazàn, C. B., Andùjar E., y Sbrocchi, L. G. (dirs.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Moral and Political Philosophies in the Middle Ages. Actes du IX^{e} Congrès international de philosophie médiévale, Ottawa, du 17 au 22 août 1992*, t. 3, New York - Ottawa – Toronto, Legas, 1995, pp. 148-166; Lambertini, R., «Lo studio e la recezione della Politica tra XIII e XIV secolo; Da Egidio Romano a Giovanni di Parigi, da Dante a Marsilio: fautori ed oppositori della teocrazia papale agli inizi del Trecento», en Dolcini, C. (ed.), *Il pensiero politico. Storia, idee, dottrine*, vol. I, Torino, Utet, 1999, pp. 1555-1563.

[5] Flüeler, C., «Die Rezeption der "Politica" des Aristoteles an der Pariser Artistenfakultät im 13. und 14. Jahrhundert», en Miethke, J. (ed.), *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, München, Oldenbourg, 1992, pp. 127-138. Estudio de la adaptación y confrontación que suscitó dicha traducción y sus posteriores comentarios en autores como Tomás de Aquino, Pedro de Alvernia, y Egidio Romano. También Fortin, E. L., «Politique et philosophie au Moyen Âge: la révolution aristotélicienne», en Bazàn, C. B., Andùjar E., y Sbrocchi, L. G. (dirs.), «Les philosophies morales et politiques», *o. c.*, pp. 145-173; Christoph, F., *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Amsterdam, Grüner,1992; Ibíd., «Politischer Aristotelismus im Mittelalter. Einleitung», en *Vivarium*, 60 (2002), pp. 1-13.

[6] Como afirma Bernard Badie: «Nul doute que notre modernité a été en grande partie conçue à la rencontre de la théologie chrétienne et de la philosophie du Stagyrite, et qu'à ce titre elle doit beaucoup à saint Thomas d'Aquin» (Badie, B., «La pensée politique vers la fin du XVI siècle: héritages antique et médiéval», en Ory, P. (dir.), *Nouvelle histoire des Idées politiques*, Paris, Hachette, 1987, p. 17).

tres formas principales de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia. Una reedición del tema de la «constitución mixta» de la antigüedad. Ello se refleja en los pensadores que suceden a Tomás de Aquino como son Gilberto de de Roma, Pedro d'Auvergne, Ptolomeo de Lucques, Juan de Paris, Engelbert d'Admont…[7] Esta reflexión lleva a realizar un cuestionamiento sobre la naturaleza de la sociedad civil y, de forma original sobre el Estado[8], y a la larga enriquece la justificación en contextos diversos de diferentes formas de gobierno[9], así como sirve de correa de transmisión de las instituciones antiguas[10]; pero, también ayuda a justificar de alguna «forma racional» modos determinados de gobierno. En el trasfondo de la deliberación original de Tomás de Aquino se encuentra la elección de una forma de gobierno que sirva de forma eficaz a realizar el *bien común*.

Pero siendo todas las circunstancias de gran importancia en el pensamiento sobre la sociedad y la política, sin duda, es la experiencia concreta de la Orden Franciscana[11], apoyada en la convicción de la «fraternidad» como forma de vida común de los hombres «libres» que se saben iguales ante la presencia de Dios, la que marca la reflexión sobre la sociedad civil de los maestros franciscanos. La fraternidad espiritual y real de los franciscanos es el «nuevo» principio estructurador de la convivencia religiosa de los Menores[12] y esta es una circunstancia muy significativa en la filosofía y la teología desplegada por los Menores. Su «franciscanismo» provoca las diferentes posiciones que los mismos adoptan como criterios hermenéuticos de toda su filosofía, amén de las circunstancias históricas, eclesiales,

---

[7] Sobre el pensamiento político del siglo XIV cf. Quillet, J., «Remarques sur les théories politiques du XIV^e^ siècle», en Bazàn, C. B., Andùjar E., y Sbrocchi, L. G. (dirs.), *o. c.*, pp. 1571-1581.

[8] Ribeiro do Nascimento, C. A., «Le *Commentaire* de saint Thomas d'Aquin sur la *Politique* d'Aristote et le commencement de l'usage du terme État pour désigner la forme du pouvoir politique», en Ibíd., pp. 1582-1591.

[9] Blythe, J. M., *Ideal government and the mixed constitution in the Middle Ages*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1992.

[10] Coleman, J., *o. c.*, p. 5.

[11] Musco, A. (ed.), *I francescani e la politica: Atti del Convegno Internazionale di studio, Palermo, 3–7 dicembre 2002*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2007.

[12] Christoph, F., «La dottrina medievale sul governo della casa. Il contributo degli Ordini mendicanti», en *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel due e trecento. Atti del XXVI Convegno internazionale. Assisi, 15-17 ottobre 1998*, Spoleto, Centro italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1999, pp. 173-202.

doctrinales y filosófico-teológicas que le tocan vivir. Ante la libertad de movimientos que experimentan los maestros de la Orden, la diferente circunstancia histórica de Buenaventura o Escoto, su variada formación y momento teológico, no podemos negar elementos que los hacen realmente «franciscanos» y que identifican un hilo común que se dejan entrever en el modo de entender el hombre ante Dios, una relación (personal y sustentada en la idea de «persona»[13]) que tiene lecturas metafísicas, epistemológicas, antropológicas y, también, políticas. Desde planteamientos diversos, sin embargo, podemos señalar tres aspectos fundamentales comunes que subyacen en la formación y estructuración de la sociedad civil: el hombre libre, la igualdad radical de los hombres ante Dios, y la fraternidad nacida de las dos anteriores. «Libertad, igualdad y fraternidad» –en este orden– defendidos por el franciscanismo como forma radicalmente evangélica de defender el modo de organizarse socialmente en el mundo. Ante el límite de una comunicación, nos centramos en el primero –la libertad– como gozne en el cual giran los otros dos.

1. EL HOMBRE LIBRE (IGUAL Y HERMANO) RESPUESTA AL HOMBRE COMO «ANIMAL POLÍTICO»

Buenaventura y Juan Duns Escoto no realizan una reflexión política como tal[14], no conocemos de ellos un tratado político-social, ni una ciencia política al modo tomista[15]. Ninguno de ellos dedica un capítulo especial de su obra a realizar un tratado de filosofía política o a comentar una obra política. Sin embargo, en sus diferentes tratados teológicos abordan posiciones antropológicas con un trasfondo metafísico que se reflejan en enunciaciones de lecturas socio-políticas: afectan a la misma naturaleza de ley, toda vez que la noción de convivencia o la de ley y norma dependen durante esta época y en siglos posteriores de la noción metafísica del ser[16]. La vinculación de los elementos naturales hace casi necesaria

[13] Wald, B., «Subsistence and Relation: The Derivation of the Political from the Concept of Person in Thomas Aquinas and John Duns Scotus», en Bazàn, C. B., Andùjar E., y Sbrocchi, L. G. (dirs.), *o. c.*, pp. 1365-1374.

[14] J. Duns Escoto, *Political and Economic Philosophy.* Intr. y trad. por Wolter, A. B., St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute Press, 2001.

[15] Bodëus, R., «Le statut de la science politique selon Thomas d'Aquin », en Bazàn, C. B., Andùjar E., y Sbrocchi, L. G. (dirs.), *o. c.*, pp. 465-475.

[16] Así lo hace ver el profesor de la Università di Bari, Constantino Expósito al comentar a Suárez: «la naturaleza de la ley explica la ley de la naturaleza, y la ley de la naturaleza funda

la invitación a la metafísica. Siendo distintos los casos de Buenaventura y de Duns Escoto no podemos obviarlo, sobre todo en este último. El pensamiento metafísico modela las diferentes reflexiones sobre los asuntos humanos y divinos. Generalizando podemos decir que lo que caracteriza, más allá del modo de explicación concreto, a la reflexión franciscana es que desborda el campo del determinismo natural y se enriquece con elementos nacidos de la libertad, especialmente cuando se refiere al ser humano[17]. La libertad es un asunto central en el cristianismo y más aún en el franciscanismo, donde no aparece como mera facultad, sino que aparece como un concepto generador dentro del dinamismo de la realidad metafísica, inserta en la dinámica del ser.

Tanto san Buenaventura como Duns Escoto afirman la primacía de la voluntad y la libertad en el hombre y, por ende, en la constitución de la libertad. Para Buenaventura este hecho es central. Efectivamente, en el hombre, donde entendimiento y voluntad remontan hacia lo más alto en búsqueda de encuentro con la completud de la limitación de su naturaleza creada, la sindéresis opera una transformación esencial. La «chispa» (*scintilla*) que recibe el hombre se torna iluminación en la «recta voluntad» y no en el «recto entendimiento». Esto es algo que realiza de forma natural y sin verse forzado a cambiar el esquema precedente. Lo que opera es una transformación de la fuente de iluminación interior del ser humano y el significado del gozne iluminativo antropológico. El entendimiento puede ser superado mediante la cointuición operada a partir de que la voluntad desee remontar los límites de la razón en busca de un encuentro con quien puede alcanzar su similitud. Un «*excesus mentis*» que le hace superar su racional limitación. Y es que el hombre tiene una vocación dinámica, así, consciente de su limitación y contingencia, tiende a realizar de forma natural el camino de la vida, y camina ese itinerario de forma consciente.

Como describe el Seráfico en su *Itinerarium mentis in Deum*, el hombre asciende epistemológicamente, de etapa en etapa, en la medida en que tiene posibilidades

---

el derecho humano». Esposito, C., «La Fondazione dei diritti umani in Francisco Suárez», en *Civiltà del Mediterraneo*, 8-9 (2005-2006), p. 167. La importancia de la «Segunda Escolástica» en la formación del pensamiento político moderno, y, por extensión, de los fundamentos doctrinales medievales como telón de fondo, se ven muy bien, por citar una obra en Courtine, J. -F., *Nature et empire de la loi. Études suaréziennes*, Paris, Vrin, 1999.

[17] Como señala J. Coleman: «la influencia de la teología cristiana se deja sentir en las discusiones sobre la libertad cristiana que podría ser alienada o contravenida, independientemente de que las libertades fueran establecidas de manera convencional por el derecho civil» (Coleman, J., *o. c.*, pp. 7-8).

cognoscitivas para ello. Pero la tendencia natural del hombre al conocimiento, a la búsqueda de sí mismo (una búsqueda de la sabiduría interior agustiniana y no sólo el resultado de la curiosidad aristotélica), sin embargo, no se desarrolla siempre, ni implica su realización efectiva. Conocer es esencial a la naturaleza intelectual y racional del hombre, pero no es suficiente. Y es que hay algo aún más importante en el hombre que su tendencia al conocimiento, que puede o no desarrollarse, y es su tendencia natural a la búsqueda y el desarrollo del bien. Aquí reside la sabiduría como horizonte del hombre: todo conocimiento apunta al bien humano. El bien humano es el resultado práctico de la búsqueda intelectual, de su mirada contemplativa. El bien del hombre resulta de su capacidad de traspasar su limitación intelectual. La ciencia se aparece al hombre no en su esencia humana atrapada por la razón y el ejercicio de la especulación metafísica, sino en la recepción existencial e íntima del «bien» de Dios. Aquí San Buenaventura entiende la sindéresis como la brújula natural que hace al hombre trascender la limitación de forma natural. Como ya hemos afirmado en otro estudio: «Si la voluntad es apetito guiado por la razón[18] y la libertad termina culminándose en la voluntad, la voluntad se realiza y mueve realmente de una forma libre[19] en su ejercicio natural tendente al bien (…). La concepción bonaventuriana de la sindéresis permite dar explicación de la primacía causal de la voluntad sobre el entendimiento, inclinando la balanza a su comprensión agustinista del mundo»[20]. San Buenaventura invita a superar el intelectualismo mediante el ejercicio de la voluntad, indicando ya el origen de la lógica del hombre y de su radical libertad, aunque aún en el horizonte de los esquemas agustinistas y de la doctrina metafísica de la participación: se trata de realizar las acciones reales a partir de la afección y la caridad: «No es suficiente la intelección, el hombre tendrá que conformarse con Dios, llegar a la similitud y descubrir la presencia interior de Dios en nuestro interior (sindéresis)»[21]. Es por eso que la racionalidad de la libertad reside en que el sujeto «quiere lo que quiere»[22].

---

[18] San Buenaventura, *III Sent*, d. 33, a. un., q. 3, concl.

[19] San Buenaventura, *IV Sent*, d. 16, p. 2, a. 3, q. 1 ad. 6.

[20] Lázaro, M., «Vivencia interior de la ley natural en San Buenaventura: sindéresis, superación de la dialéctica sujeto-objeto», en *Anuario Filosófico,* 41 (2008), pp. 93-94.

[21] Lázaro, M., «"(Alma) Ámate a ti misma", más allá del impulso socrático. Apuntes sobre el voluntarismo bonaventuriano», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 24 (2007), pp. 116-117. «Primo ergo oportet se considerare, non sicut aculus carnis, qui non videt se nisi per quandam reflexionem a speculo, sed sicut oculus mentis, qui primo videt se et postmodum alia» (San Buenaventura, *Hex.*, col. 5, n. 24); Ibíd., *II Sent*. d. 39 a. 2, q. 3 ad 4.

[22] Ibíd., d. 25, p. 2, a. un., q. 2, concl.

El hecho central de la afirmación de la voluntad reside en nuestro carácter de ser incompleto, en camino, itinerantes, en fin, viadores. Efectivamente, la historicidad humana provoca que las instituciones humanas estén tocadas del mismo carácter transitorio, y en este sentido han de ser siempre acompañadas en la voluntad, en su dinamismo. La libertad humana nacida de la contingencia del hombre transita sus instituciones sociopolíticas. La condición del hombre «condiciona» sus instituciones, que muestran el reflejo de la responsabilidad del hombre y la lógica de la voluntad, más que nacer de la naturaleza universal. San Buenaventura expresa este carácter respondiendo a las acusaciones que Guillermo de Saint-Amour había hecho a la Orden franciscana, en particular, y las ordenes mendicantes en general, una situación presente siempre en la Orden y su pensamiento político[23]. En ese contexto, el Seráfico muestra al hombre en su estado de viador (*in statu viae*[24]) haciendo hincapié especialmente en la situación actual del hombre. En el caso de la pobreza se trata de diferenciar el estado natural del hombre con su estado actual. El hombre libre es protagonista de la bondad desde la lógica del amor de Dios, y en las instituciones es donde debe reflejar ese orden de bondad, que no nace de su naturaleza sino de la gracia.

Duns Escoto profundizará la libertad humana y el voluntarismo ya apuntados por Buenaventura, apoyados en una metafísica radicalmente distinta y nacidas del debate aristotélico que en su época invade el ambiente universitario[25]. De este modo, liberado del esquema de la participación, incide en el carácter voluntario del hombre y su radical libertad: el fundamento del hombre es su libertad. El hombre *in statu viae* del Seráfico se muestra en su constitución más esencial, como *pro statu isto*. La contingencia del ser humano es clave para entender su radical libertad. Constituye la finitud creatural, y en él del hombre, la prueba más válida de la existencia de un ser infinito.

---

[23] Lambertini, R., *La povertà pensata: Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena, Mucchi, 2000.

[24] San Buenaventura, *De perfectione evangelica*, q. 4, a. 1, concl.

[25] León Florido, F., «La influencia de la condena universitaria de 1277 en el pensamiento de Juan Duns Escoto», en *Verdad y Vida*, 66 (2008), pp. 143-176. Un estudio sobre la bibliografía y el debate historiográfico de la cuestión en Ibíd., «El estado de la cuestión. El debate bibliográfico», en *1277 La condena de la filosofía,* Estudio y traducción del texto de F. León, Madrid, *A parte rei*, 2007, pp. 7-25.

Se conoce el voluntarismo de Escoto, aunque no se entienda tan bien, pero lo que queremos subrayar en esta breve comunicación es cómo el Sutil, en la raíz de su entendimiento de la voluntad y la libertad que parte del estado del ser humano, concibe precisamente que esta primordial contingencia, esta imperfección, hace que el hombre puede ser protagonista del bien, ya que no naciendo de su naturaleza imperfecta, encuentra su origen y soporte en la gracia de Dios. Ahí funda la libertad humana de consecuencias políticas, de modo que sin escribir un tratado al respecto podemos extraer jugosas interpretaciones socio-políticas[26]. Y es en la gracia de Dios y la contingencia donde sitúa la diferencia entre el quehacer y el mirar del filósofo y el del teólogo. El filósofo busca la perfección de la naturaleza y sus leyes, el teólogo abandona todo en la gracia de Dios que es super-perfección convencido de la imperfección que le es propia[27]. En esta carencia, según Escoto, «la voluntad humana –recuerda Antonio Pérez-Estévez– no es ni pura ni absolutamente buena»[28], como señalara el pensamiento de Kant, pues la libertad humana aun con sus limitaciones se auto-determina, pero desde la posibilidad que le brinda su contingencia humana. La célebre separación operada por Duns Escoto en el entendimiento de la ley natural desde la distinción medieval de las dos tablas de los mandamientos, en las que la segunda tabla supone una ley natural en sentido relativo (*large loquendo*), implica que no teniendo a Dios como objeto inmediato (primera tabla-*stricte loquendo*), el orden de la contingencia se adueña de la consideración entre los hombres y sus relaciones, objeto de la segunda tabla. Y es así que la necesidad no las domina, sino la libertad histórica, la adecuación de un hombre que en su condición metafísicamente contingente y moralmente diferenciado de Dios (pecado original) necesita establecer unas relaciones socio-políticas que no sólo pueden ser distintas, sino que no se pueden deducir de un modo racional fundado en la necesidad y la naturaleza[29]. Como en el Seráfico, la realidad histórica del hombre y sus

---

[26] Lambertini, R., «Aspetti etico-politici del pensiero di Duns Scoto», en Casamenti, S. (ed.), *Etica e persona. Giovanni Duns Scoto e suggestioni nel moderno*, *Atti del Convegno di studi, Bologna, 18-20 febbraio 1993*, Bologna, Edizioni Francescane Bologna, 1994, pp. 35-86.

[27] J. Duns Escoto, *Ord.*, prol. n. 5.

[28] Pérez-Estévez, A., «Libertad en Duns Escoto», en *Revista española de filosofía medieval*, 11 (2004), p. 103. Cita el autor: *Kant's Werke. Band IV Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* Berlín, Edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias, 1911, p. 393: «Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein gutter Wille».

[29] J. Duns Escoto, *Ord.* IV, d. 26, q. un., n. 7.

necesidades temporales, expresión de la libertad que le caracteriza, sienta las bases de la ley civil[30].

Acaso sí hemos apuntado el fundamento de la libertad en la fundación de la realidad sociopolítica en Buenaventura y Escoto, señalando más sus puntos comunes. No podemos entretenernos más, pero creo que el patrimonio de la libertad como divisa de la sociedad es plenamente cristiano y especialmente franciscano[31]. La libertad fundada en la contingencia y la realidad histórica más allá del esencialismo naturalista, no supone, sin embargo, el olvido de lo común, ni del bien que le es propio al hombre. Es aquí que los términos coligados a la libertad, es decir, «igualdad y fraternidad» se comprenden y se exigen con más profundidad, pues no se trata ni de un contractualismo al uso, ni del olvido del bien que es común al hombre libre en su realidad igual (por su condición finita que compartimos todos) y fraterna (en la gracia de ser hijos de Dios, en la lectura teológica). Es aquí que en cuanto al contractualismo escotista, ya que la autoridad civil y política tiene su origen en el consenso y elección de los ciudadanos, puede ser que Hobbes leyera a Escoto[32], pero Escoto no leyó a Hobbes. El problema a la hora de hablar del contractualismo del maestro franciscano reside, sobre todo, en el concepto propio de contractualismo y la mediación ideológica del contractualismo moderno que afecta a su extensión semántica.

La filosofía franciscana invita desde la adopción de la libertad individual a una sociedad de todos-unos y no de todos-Uno, tentación totalitaria del Estado que atenta a la democracia, tentación que Pierre Leroux (1797-1871), recordará contra las ideas de los socialistas utópicos, apelando a otras razones que quizás no son tan ajenas al discurso metafísico medieval[33], pero que no es

---

[30] Lauriola, G., «Riflexi socio-politici della libertà in Duns Scoto», en *La libertà. Problemi di attualità*, vol. 3, Napoli, 1980, pp. 171-176.

[31] Pangallo, M., «La filosofia cristiana come filosofia della libertà in Duns Scoto», en *Quaderni di studi scotisti*, 3 (2006), pp. 21-34.

[32] De Boni, L. A., «Lei e lei natural em Duns Scotus. Hobbes leitor de Scotus», en Id. (ed.), *De Abelardo a Lutero. Estudios sobre filosofía prática na Idade Média*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2003, pp. 255-282.

[33] Miguel Abensour recuerda que «una política de la *philia* contra las políticas de *eros* –elogiadas, tanto por Fourier como los sansimonianos–, son igualmente destructoras del vínculo político. Al contrario, la amistad representa, entre las pasiones, una de las más sublimes, supone efectuar un juicio y evita tanto el egoísmo como la tentación de la comunidad fusionada. La amistad se caracteriza por establecer un vínculo en la separación; es decir, un vínculo que se establece preservando una separación entre los miembros de la comunidad. Leroux, lector

conveniente tampoco sacar de ese contexto, pues todo lo que dicen los maestros franciscanos hay que situarlo en su contexto[34]. La invitación franciscana evita también la apropiación de los atributos propios del discurso religioso por parte del nuevo poder civil que verá en el discurso teológico desde la razón el argumento adecuado para investir su personalidad de atributos místicos que sobrepasen y aniquilen la voluntad de los súbditos, como pone de manifiesto el trabajo de Ernst Kantorowicz[35]. Y es en esta realidad de unidad de los individuos y de la igualdad de los mismos y de su condición humanamente inestable, en la realidad del pecado que nos debilita en el ejercicio pleno de nuestra libertad, que el hombre se hace político, positivamente político[36]. De este modo el pensamiento franciscano prepara, que no asume plenamente, el cambio operado en la teoría política como señala Bernar Badie. Pera este autor, y con ello concluimos –no tenemos más espacio–, Duns Escoto, junto a Guillermo de Ockham, en polémica con Santo Tomás y los defensores de la concepción organológica de la comunidad, defenderán la teoría que designa lo individual como el verdadero objeto del conocimiento frente a lo universal, de modo que ello tiene su reflejo en la constitución de la comunidad como una asociación voluntaria de los individuos. Además, siendo la naturaleza y el orden racionales realidades preconstituidas, ello reduciría la soberanía de Dios. El hecho de considerar al mundo en su radical contingencia llevaría a entender que el orden político queda desprovisto de derecho y de justicia natural. Y ello se le suma que como la Voluntad divina reina sobre los posibles, la voluntad humana decide en el terreno político, no pudiendo llegar más allá de una solidaridad artificial, convenida, contractual, que podrá generar derecho

---

perspicaz del Discurso de la servidumbre voluntaria, de Étienne Boétie, cuida para que el «todos unos», propio de la relación amistad-libertad, no degenere en un «todos Uno». Abensour, M., «Utopía y democracia», en Riot-Sarcey, M., (dir.) *L'Utopie en question*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, Paris, 2001, pp. 245-257. Tesis dialéctica Estado-democracia que mantiene en Ib*íd., La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997.

[34] Gandillac, M., «Loi naturelle et fondaments de l'ordre social selon les principes du Bienheureux Duns Scot», *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11–17 sept. 1966 celebrati*, vol. 2, Romae, Commissio Scotistica, 1968, p. 734.

[35] Kantorowicz, E., *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age*, trad. Genet, J. P. y Genet, N., Paris, Gallimard, 1989.

[36] Lauriola, G., «Persona umana e autorità civile, legge naturale e diritto positivo secondo Giovanni Duns Scoto», en, Manno, A. G. (ed.), *Lo Stato e i cittadini* Napoli, E. Dehoniane, 1982, pp. 155-174.

positivo. De este modo aparecen tres ideas que Marxilio de Padua aplicará, de manera explícita a la política en su *Defensor pacis*: la sociedad política es obra del contrato social; el ciudadano, celoso de su individualidad, tiende a emanciparse de la comunidad; el derecho positivo no puede obligar apoyándose en el derecho natural[37].

El hombre no es un animal político, sino que es un ser contingente y libre, pero libremente contingente necesita de la ley positiva para garantizar aquello que fundamenta la convivencia humana: la libertad, de modo que la autoridad política es expresión histórica de la libertad de los individuos[38]. La autoridad delegada por los súbditos para defender su libertad («libertas est pretiossima res, et nobilissima, quae est in anima, et per consequens in homine»[39]) tiene en ese empeño su límite, en el bien común que representa el servicio a favor de la sociedad. Es éste el reflejo de la visión de diálogo propia de la Orden franciscana.

[37] Badie, B., «La pensée politique vers la fin du XVI siècle: héritages antique et médiéval», en Ory, P., (dir.), *Nouvelle histoire des Idées politiques*, Paris, Hachette, 1987, pp. 17-22

[38] Quillet, J., «De la nature humaine à l'ordre politique selon Jean Duns Scot». en Sileo, L., *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*, vol. 1, Roma, Edizioni Antonianum, 1995, pp. 261-273.

[39] J. Duns Escoto, *Rep. Par.*, IV, d. 15, q. 4, n. 38.

DUNS ESCOTO: CUANDO LA TEOLOGÍA SE HACE RAZÓN

(Notas sobre la interpretación "onto-teológica" de Olivier Boulnois)

Francisco León Florido
Universidad Complutense

Pese a que Duns Escoto no tomó una posición clara ante una filosofía griega, que conoció tan poco como sus predecesores, sin duda, el escotismo representa una alternativa muy definida a la inclinación aristotelizante que le había dado el tomismo al neoplatonismo cristiano, y, por extensión, una crítica a todas formas de la racionalidad filosófica. Escoto utiliza los instrumentos teológicos a su disposición para socavar críticamente el edificio de la herencia filosófica greco-cristiana. Pero su obra no se limita exclusivamente a la crítica, sino que tendrá el efecto de inaugurar una nueva estructura filosófica para el futuro.

Con la síntesis tomista, el pensamiento medieval había agotado las últimas posibilidades de integrar la sabiduría religiosa y la ciencia filosófica sin poner en peligro la existencia misma del dogma cristiano. Tras la fase inicial de rechazo absoluto de la filosofía y el intento agustiniano por subordinar la razón al dogma, la escolástica universitaria logró integrar la ciencia y la revelación en una doble dirección. Por una parte, organizó sistemáticamente los contenidos dogmáticos y filosóficos en un orden lógico que se había forjado en la tradición del comentarismo mediante la aplicación metódica de la lógica del *Organon* aristotélico. Y en segundo lugar, la escolástica adaptó los conceptos heredados del aristotelismo y el neoplatonismo para exponer doctrinas que pretendían solucionar tanto los problemas planteados por la naturaleza, como por la realidad sobrenatural. El *syllabus* del obispo Tempier en la condena parisina es la redacción del acta de defunción de esta línea del desarrollo de la racionalidad aún asentada sobre bases doctrinales griegas. La institución eclesial reaccionó vivamente ante un Aristóteles redescubierto en su lectura averroísta como fundador de un sistema completo y autónomo de la razón, que no precisaba de principios sobrenaturales. En una tesitura similar, la teología islámica tuvo suficiente ímpetu como para conseguir cerrar las escuelas filosóficas y retornar a la Sabiduría del Libro. El siglo XIV conoció el final de

la historia del diálogo cultural y filosófico entre occidente y oriente cuando Ibn Jaldun, cerró el círculo de la *translatio* oriental con su interpretación del fin de la historia. Por el contrario, en el occidente cristiano el siglo de la escolástica universitaria había fomentado una fuerte disciplina de la razón, que había concitado grandes energías intelectuales e institucionales. Por ello, en el momento de la reacción teológica, el pensamiento cristiano no retornó sobre sus pasos hacia una espiritualidad purificada de elementos racionales, sino que dio un paso adelante para desligarse, en la medida de lo posible, de la tradición filosófica griega.

No por griega, sino por pagana y arabizante, la concepción naturalista del tomismo que había encontrado en la interpretación averroísta de Aristóteles el tejido lógico que le permitía afirmar que la verdad se reparte analógicamente entre la naturaleza y Dios, fue considerada como un peligro por la teología espiritualista cristiana, que buscó en la autoridad común de San Agustín su punto de apoyo. Aristóteles versus Agustín, una confrontación que hoy nos parece tan inevitable, como lo sería, por ejemplo, para Lutero, pero que la Edad Media eludió cuidadosamente. Por eso, para Escoto, no menos que para Tomás, la verdadera filosofía estaba tanto en Aristóteles como en Agustín. Pero, mientras Tomás construyó una filosofía plenamente aristotélica y tomó a Agustín más bien como una mera autoridad de referencia, Escoto acabará desembarazándose tanto del sabio griego como del santo cristiano y remitiendo el origen de la verdad única y exclusivamente a Dios.

Uno de los más importantes investigadores actuales del pensamiento escotista, Olivier Boulnois[1] también se ha planteado la cuestión del papel de Duns Escoto en la destrucción de la tradición filosófica griega. Boulnois se opone al intento de concordismo entre los grandes maestros de las dos órdenes mendicantes que promovió la escolástica tardía y el neotomismo, pues con ello el debate doctrinal se habría cerrado falsamente, asegurando la coexistencia de dos posiciones irreductibles, igualmente aceptables para el dogma. Pero estos intentos por soldar las doctrinas tomista y escotista utilizando razones filosóficas, habrían de ser complementadas con "la verdad de su historia"[2]. Restaurar la verdad histórica exige, según Boulnois, prestar una mayor atención

---

[1] Boulnois, O., «Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction», en *Les études philosophique. L'analogie*, Paris, Presses Universitaies de France, juillet-décembre 1989, pp. 347-369.

[2] Ibíd., p. 349.

a los textos, como se puede apreciar, por ejemplo, en la ausencia de un análisis adecuado del sorprendente hecho de que Escoto considere como su interlocutor a Enrique de Gante a quien consideraba más importante que a Tomás de Aquino[3]. Para Boulnois, Escoto se sitúa en el punto crítico de ruptura con la tradición filosófica en tres sentidos diferentes: (1) Por reemplazar el paradigma de la analogía por el de la univocidad, lo que supone que el problema que planteaba la metafísica aristotélica encuentra una nueva solución alternativa a la "solución aporética" de Aristóteles y a la analogía de atribución arabo-tomista. (2) Por la sustitución del orden real que se teoriza a través de la analogía por el orden lógico que exige un lenguaje unívoco. (3) Por la separación que establece Escoto en el seno de la metafísica entre una ontología como pensamiento de la finitud y una teología como pensamiento de la infinitud.

Aun aceptando este mismo diagnóstico que sitúa a Escoto en el momento de la ruptura con la tradición medieval, quizá podríamos matizar esta interpretación en ciertos aspectos. Ante todo, parece claro que, para localizar filosóficamente el escotismo hay que situarlo en el contexto histórico en que se desarrolló el pensamiento del final de la Edad Media, en un momento marcado por los fenómenos ligados a la *translatio studiorum* y los efectos de las condenaciones parisinas. Por otro lado, en el orden hermenéutico, la significación filosófica de la univocidad escotista como crítica a la analogía tomista, ha de referirse necesariamente a los orígenes aristotélicos de la concepción analógica del ser; un punto éste en el que Boulnois se declara sin ambages partícipe de la interpretación de Aubenque, quien, al negar la existencia de una doctrina de la analogía en Aristóteles, había concluido el fracaso del intento aristotélico por darle unidad a la metafísica, irremediablemente escindida aporéticamente entre una ontología posible pero insuficiente y una teología suficiente pero imposible[4]. En realidad, la doctrina de la analogía sería una construcción

---

[3] Creemos, no obstante, que teniendo en cuenta lo que sabemos de la concepción de la *auctoritas* y los métodos de trabajo universitario en la escolástica, pierde buena parte de su trascendencia la cuestión, pues las polémicas universitarias en general no solían reflejar el enfrentamiento entre dos personalidades, sino entre corrientes de pensamiento, que se singularizaban por el contexto histórico más que por la idiosincrasia de los participantes.

[4] Hemos tratado de exponer las razones que podrían abonar la necesidad de reconsiderar esta hipótesis, y mostrar la analogía como una doctrina incrustada en los niveles metodológicos profundos de la filosofía aristotélica («*kai katholou outos hoti prote*. P. Aubenque A. de Muralt. Una polémica conceptual sobre la 'Metafísica' de Aristóteles». *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, Departamento Filosofía III, Madrid, Vol. 19 (2002), pp. 197-225).

medieval, que justamente Escoto hace caer en una crisis irreversible, al establecer, como habría hecho el propio Aristóteles, la imposibilidad de proyectar analógicamente los principios de la teología sobre los de la ontología. La univocidad consistiría en determinar que la naturaleza del ente es común e indiferente a Dios y la criatura, y es precisamente el concepto unívoco del ente lo que posibilita el conocimiento teológico, negado por el espiritualismo cristiano, al menos para el hombre *in via.*

Según Boulnois, Escoto separa la ontología divina que obtendría un conocimiento esencial de la singularidad de Dios, de la teología natural que es segunda y derivada en relación a la ontología. Con ello, se abriría el camino a la racionalidad moderna, al permitir el desarrollo autónomo de la ontología como ciencia adecuada a la finitud del intelecto humano, dejando la teología como saber de la verdad, pero inadecuado para el hombre *in via*. Así, se podría concluir que Escoto supone el final de una cierta concepción de la filosofía heredada de la tradición griega, cuando consagra la escisión en el seno de la metafísica aristotélica de una ontología como ciencia del ser unívoco y de una teología como ciencia de Dios, lo que supone la fundación de una ontología como saber metafísico del ente en cuanto ente anterior a toda elaboración teológica[5].

Hay, pues, una alternativa a la interpretación neoescolástica de la compatibilidad de tomismo y escotismo, como las dos líneas en el desarrollo de la metafísica aristotélica, que traspasaron los límites de la Edad Media. Frente a esta concordia establecida artificialmente por la teología religiosa, Escoto aparecería claramente definido como el campeón de la modernidad, al utilizar toda su sutileza para ocultarles a los teólogos, cuya causa parecía representar, que su exaltación de la teología no era más que un recurso para realizar una revolución metafísica de la que saldría una ontología reforzada en su autonomía. La ruptura escotista consistiría, entonces, en dos pasos dados en la dirección de la racionalidad moderna: (1) La separación de la metafísica respecto de la teología sobrenatural que sigue siendo el depósito de la verdad en sí, pero que se considera imposible para el hombre por ser la ciencia que Dios tiene de sí mismo. (2) La fundación de la teología natural adecuada al intelecto *in via* que requiere, como condición previa, el conocimiento ontológico del ente en cuanto ente. Se constituiría así la "articulación ontoteológica" de la metafísica[6].

---

[5] *O. c.*, p. 356.

[6] Ibíd., p. 358.

Resulta claro que estos argumentos que se derivan del formidable trabajo de Boulnois están formalmente bien fundados y firmemente apoyados en los propios textos escotistas. Ahora bien, en nuestra opinión habría que redefinir el significado de la ruptura escotista, alterando el peso que cabe atribuirles a los elementos que Boulnois ha distinguido con acierto. Ha de aceptarse, desde luego, que el pensamiento de Escoto no puede considerarse tan sólo como un sistema basado en la univocidad que podría coexistir con el tomismo analógico en un reparto escolar del espacio filosófico de la teología neoescolástica. Escoto es, efectivamente, una alternativa absoluta al tomismo, en la medida en que rompe la continuidad de la interpretación medieval de la metafísica aristotélica. Pero, esta ruptura –creemos– no consistiría precisamente en la construcción de una nueva metafísica sobre la base de una ontología autónoma, liberada de la presión de los principios de la teología divina, por ser ciencia del ente, un objeto neutro y anterior a Dios y a la criatura. En realidad, esta forma de autonomía de la razón ontológica estaba ya bien establecida antes de Escoto en la interpretación naturalista que se había desarrollado en dos líneas: la doble verdad de los averroístas, que reivindicaban el derecho de la razón filosófica a justificar sus propias verdades sobre los hechos de la naturaleza, y la síntesis tomista que trataba de integrar los principios filosóficos naturales en los principios teológicos sobrenaturales, desde una lógica de la analogía.

Dado lo que Escoto representó en su contexto histórico como franciscano, oxfordiano y partícipe de la reacción antifilosófica de los *theologi*, sólo podía plantearse el objetivo de asegurar la sujeción de la metafísica a la teología. Sin embargo, frente a la tesis ancilar, que había sido divisa del espiritualismo cristiano desde Agustín, Escoto no trata de subordinar los principios metafísicos a los teológicos, sino que funda una nueva razón teológica que sustituye a la metafísica y se hace cargo del objeto de la ontología en la neutralidad del ente que es indiferente a la realidad natural y sobrenatural. En definitiva, los dos aspectos de la tesis de Boulnois quedan confirmados. En primer lugar, Escoto, en efecto, separa la metafísica de la *theologia divina*, por lo que puede hablarse de una autonomía de la metafísica, y, en segundo lugar, instituye una ontología autónoma en la medida en que su objeto de investigación, el ente en cuanto ente, es anterior y neutro a la distinción intelectual “humana” entre Dios y las criaturas.

Ahora bien, estas afirmaciones deben ser matizadas. Para Escoto, lo que hace posible la determinación del ente en cuanto ente como objeto neutro para la ontología es precisamente la noción anterior de un intelecto para el

que este objeto es adecuado. No, desde luego, el intelecto natural *pro statu isto*, incapaz de conocer su esencia en el estado de naturaleza caída y, por lo tanto, incapaz también de conocer la esencia del resto de los seres. De manera que el objeto de la ontología autónoma, el ente neutro cuyo ser es un *esse obiectivum*, sólo puede ser objeto para una intuición singular del intelecto bienaventurado que conoce la esencia en su ser objetivo. El ser y el conocer humanos no son ya los del hombre natural griego que vive en esta tierra, sino los del *homo gloriosus* resucitado en su destino sobrenatural.

Si el redescubrimiento por la escolástica de la enciclopedia aristotélica significó la evidencia de que era posible una razón filosófica emancipada de los principios sobrenaturales, en un sentido contrario, la crítica del pensamiento escolástico que propone Escoto sentará las bases de la razón teológica liberada del tutelaje de la metafísica naturalista. Para Escoto, la razón ya no es la facultad esencial del animal humano, como sostenía el naturalismo griego, sino un atributo del hombre espiritual, cuya esencia se hace manifiesta en el estado sobrenatural del *homo beatus*. No es que la *physis* de los griegos desaparezca, sino que simplemente es subsumida como un estado en la historia de la salvación. Si Tomás enfatizaba que el bienaventurado recuperará los rasgos sustanciales de su ser singular terrenal como *corpus gloriosum*, tal como se anuncia en la verdad revelada[7], Escoto pone en primer plano el hecho de que el hombre aquí arrojado en el presente estado (*pro statu isto*) sólo está en camino (*in via*) hacia la recuperación de su verdadera esencia, perdida con la inocencia original, que alcanzará en el lugar al que está destinado (*in patria*).

La razón humana, es, para Escoto, una con la razón divina, sólo distinta por la modalidad de la finitud frente a la infinitud. Esta unidad esencial de la razón se actualiza en la intuición del rostro divino, en la contemplación *facie ad faciem* de Dios. Siendo ésta la esencia de la razón humana, la ciencia racional, incluso del hombre *pro statu isto*, ya no puede ser la ciencia metafísica de los griegos, sino la *sapientia* teológica de los cristianos, en la medida en que puede anticipar la *visio Dei*, la intuición intelectual beatífica. En consecuencia, la labor científica ya no consiste en el paciente trabajo de abstracción a partir de la sensibilidad para constituir objetos universales conectados en función de su semejanza por enunciados analógicos, sino una coordinación de objetos disjuntos formados en intuiciones intelectuales para simplificar la complejidad de la materia. La ciencia moderna no tendrá nada que hacer

[7] Cfr. *Summa Theologiae*, supl., q. 79-85.

con los conceptos obtenidos en generalizaciones inductivas por un intelecto que "analogiza" adecuadamente, pues no puede aceptar los límites que le impone el orden de la aparición de cosas en la naturaleza, ya que esto sería una restricción para del poder de la voluntad científica. El fin de la racionalidad moderna es la verdad absoluta, un fin teológico no filosófico, que requiere la sustitución absoluta de la metafísica griega por una teología que se ha hecho cargo de los principios de la ontología. Así, Escoto crea una nueva metafísica, una nueva ontología y una nueva teología, unidas en la univocidad de sus principios, de su objeto y de su lógica, logrando formalizar filosóficamente lo que en el espiritualismo cristiano eran metáfora y visión estática. La nueva razón teológica se solidifica en las nociones básicas de la estructura filosófica escotista: *esse objectivum*, *distinctio formalis ex natura rei*, hipótesis *de potentia Dei absoluta*. Estas nociones constituyen también la herencia que legará Escoto a la filosofía y la ciencia del futuro, que pretenderá, paradójicamente, haber cortado todos los vínculos que la encadenaban a la teología.

MAQUIAVELO: RAZÓN DE ESTADO Y REALISMO POLÍTICO

Celina A. Lértora Mendoza
Conicet- USAL, Buenos Aires (Argentina)

1. LA PROPUESTA

Desde hace tiempo los partidarios de la teoría política moderna suelen denominarse también "neomaquiavelistas" marcando con ello una sintonía –muchas veces sólo implícita– con el pensamiento histórico de Maquiavelo; no es el único caso de aproximación pero sí tal vez el más significativo. Podemos preguntar entonces, en qué sentido las teorías del Secretario Florentino pueden ser consideradas un antecedente válido (que justifique el prefijo) de concepciones propias del siglo XX, sin caer en una visión presentista y anacrónica. En este trabajo me propongo continuar una interpretación cuyas líneas generales han sido trazadas en uno anterior[1], donde asumía la actual posición hermenéutica que ve en Maquiavelo[2] uno de los primeros representantes del pensamiento político moderno. Concluía aquel trabajo recordando unas palabras de Cassierer: Maquiavelo y Galileo comparten en su época una cierta orientación de pensamiento que los convierte en fundadores de dos logros básicos de la civilización moderna: la nueva ciencia de la naturaleza y la nueva forma del saber político[3]. Y yo añadía, al terminar: «Esta observación me parece muy atinente y considero que también desde esta perspectiva se explican las adhesiones y las críticas a uno y otro. Es verdad que ninguno de ellos construyó totalmente el área científica de su trabajo, pero debemos conceder que su aporte fue tan decisivo que puede decirse que sin ellos ni la nueva física ni la nueva ciencia política se habrían estructurado en la forma que tomaron posteriormente». En este trabajo analizaré

---

[1] «Maquiavelo, moral privada y moral pública», *Cuestiones de Antropología y Ética en la filosofía patrística y medieval*, coord. Silvana Filippi, Rosario, Paideia, 2006: 225-261.

[2] Utilizo las siguientes ediciones: Niccolò Machiavelli, *Opere politiche*, a cura di Mario Puppo, Firenze, Le Monier, 1969, para los textos originales (esta publicación sigue la edición crítica de G. Mazzini y M. Casella). Para las traducciones: *Cartas Privadas de Nicolás Maquiavelo*, traducidas y editadas con un estudio preliminar, notas críticas, históricas y bibliográficas por Luis A. Arocena, Bs. As., Eudeba, 1979; Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Introducción y notas de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1ª reimp. 1996 (1ª ed. 1987); Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, Introducción, traducción y notas de Roberto Raschella, Bs. As., Losada, 1996.

[3] *El mito del Estado*, trad. de E. Nicol, México, FCE, 1947, p. 141.

un aspecto teórico maquiaveliano que me parece un elemento integrante decisivo de la ciencia política moderna: el concepto de "razón de Estado".

2. MARCOS DE REFERENCIA

Todo intento de aproximar personajes, ideas y teorías de épocas distantes debe sortear al menos dos escollos: uno es evitar la generalización de un pensar anclado en una circunstancia histórica específica y un marco teórico epocal bien delimitado, como si los contenidos significativos fueran siempre homogéneos a lo largo de la historia; otro es usar la historia de los adherentes y detractores como un índice privilegiado de lo que se quiere demostrar, cuando el proceso hermenéutico –a mi juicio– debiera ser inverso (es decir, que dichas posiciones a favor o en contra deben ser ellas mismas explicadas[4]).

Por lo que hace al primer recaudo, la vinculación de Maquiavelo con el pensamiento político de la modernidad es un tópico recurrente entre los estudiosos, incluyendo aquellos que tienden a aproximarlo más a sus fuentes medievales[5]. Esta línea interpretativa ha sido constante desde hace más de un siglo, y por citar una datación *a quo* plausible, podemos mencionar al crítico Francesco De Sanctis, quien en su *Storia della letteratura italiana* (Nápoles, 1870-71) consideró a Maquiavelo un heraldo de la modernidad en cuanto propuso una nueva visión de la realidad: el mundo es lo que es, lo que se llama hecho no es más que lógica, el resultado de fuerzas, apetitos, instintos, opiniones, fantasías e intereses, movidos y regulados por el espíritu humano, el pensamiento y la inteligencia. Desde esta visión Maquiavelo mostró la verdadera índole de la política, despojándola del utopismo que le había adjudicado la tradición cristiana medieval.

---

[4] Esta es la exigencia histórico crítica que menciono en el párrafo anterior. La historia de la polémica pro y anti maquiaveliana ha sido trazada fundamentalmente en dos obras que resumen estos desarrollos: Villari, P., *Nicolò Machiavelli e i suoi tempi*, 4ª edizione postuma a cura di Michele Scherillo, Milano, Ulrico Hoepli, 1927, v. 2, cap. 5; y Arocena, L. A., «Estudio Preliminar», en *Cartas Privadas de Nicolás Maquiavelo*, traducidas y editadas con un estudio preliminar, notas críticas, históricas y bibliográficas por Luis A. Arocena, Bs. As., Eudeba, 1979, especialmente el punto 4: «Figuras y desfiguraciones del maquiavelismo» (p. xxi ss.) que reproduce en los sustancial el capítulo 5 de Villari.

[5] Me refiero especialmente a la posición de Paul Oskar Kristeller, que ha tenido considerable adhesión: *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1973 (1ª ed. 1965) p. 51 ss. En una posición similar puede ubicarse Alessandro Ghisalberti en «L' ermeneutica del testo aristotélico: dalla *via antiqua* alla *via moderna*», *Veritas* 46. n. 3 (2001), pp. 454 ss.

Casi todas las posturas exegéticas posteriores han subrayado este hecho, aun reconociendo lo que de circunstancial y hasta anecdótico tenía la preocupación concreta de Maquiavelo en sus escritos, orientados casi siempre en función de su propia actividad política.

Ahora bien, como ya señalé al comienzo, no puede decirse, estrictamente hablando, que Maquiavelo haya sido el organizador de la ciencia política moderna, y ni siquiera uno de sus fundadores, entre otras razones porque no fue un pensador "moderno" en el sentido histórico-sistemático del término. El pasaje del medioevo a la modernidad (en la complejidad de todos sus aspectos) no fue abrupto, no sólo por la interposición de ese tiempo que algunos consideran "intermedio" (el "Renacimiento") cuyo deslinde no es fácil ni consensuado[6], sino también por la presencia indiscutible de elementos teóricos de tradiciones más antiguas[7]. Por lo que hace al pensamiento político y a la praxis política de la modernidad, parece claro que se vinculan estrechamente a la construcción del estado de derecho y concomitantemente a las etapas de su autoconciencia. Un elemento determinante sin duda ha sido la cuestión nacional[8], coincidente con la crítica a los poderes tradicionales.

---

[6] Hace ya décadas Federico Chabod (en *Machiavelli and the Renaissance*, London, Borras, Boves, 1958) llamó la atención sobre el siguiente problema: la antítesis entre Renacimiento y Edad Media debe tener en cuenta el problema de la conexión entre la cultura clásica y el renacimiento, cuyos elementos esenciales se fijan en los ss. XV y XVI (p. 157), señalando también un tema preliminar: los hechos y las ideas, cuál fue la idea de la Antigüedad Clásica en la Edad Media y en el Renacimiento. Concluye prudentemente que no se debe confundir la práctica diaria, con la conciencia racional sobre dichas actividades (p. 162). Y esta confusión se habría dado, según él, en ciertas interpretaciones de Maquiavelo.

[7] Además de las mencionadas por los ya citados Kristeller y Ghisalberti, hay que añadir los estudios de Hans Baron sobre las relaciones entre el humanismo renacentista florentino y la tradición medieval (*In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the transition from Medieval to Modern Thought,* New Jersey, Princeton University Press, 1988, v. 2, pp. 192 ss).

[8] El concepto maquiaveliano de "nacionalismo" ha dado lugar a discusiones. Felix Gilbert (en *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 1964) tratando la aparición de esta idea en *El príncipe*, señala que se plantea en el último capítulo, con la exhortación a librar a Italia de los "bárbaros". El interés despertado por este texto tiene dos motivos. Por una parte porque la apelación a la idea nacional parece algo extraño en ese período de desarrollo histórico. Por otra, es particularmente raro encontrar esta fe popular en el mismo Maquiavelo. Se han dado varias respuestas, como las de Meinicke, para quien la obra no es el resultado de una única y genial inspiración, sino que se notan suturas y fases; tesis discutida por Federico Chabod, quien señala que un escrito de pocos meses, en 1513, debió originarse en una única concepción. Así los intérpretes se llamaron "divisionistas" y "unitarios" (una reseña de esta discusión en pp. 149 ss).

Considero que hechos políticos irreversibles, como el ocaso del Sacro Imperio, el empoderamiento de las monarquías antes periféricas y la fuerza del pensamiento secularista, determinaron una concomitante variación en el pensamiento político, que comenzó a intentar comprender las leyes propias de su universo discursivo y a formular una sistemática específica. Es sólo a partir de esta conjunción que pudo pensarse en la posibilidad de convertir el discurso político en una ciencia específica. Pero este fue un proceso gradual y no exento de vericuetos y contramarchas. No se pasó directamente de la idea de Imperio (y la correlativa de "Cristiandad") a la de "Estado moderno", y la idea de las monarquías nacionales era todavía incipiente en los ss. XV-XVI. Recordemos simplemente que el propio Maquiavelo tiene en vista, no un Estado europeo en el sentido de los ss. XVII-XVIII, sino un regreso (aunque parcial) a la antigua idea de la Ciudad-Estado y que consideraba importante extraer lecciones inmediatas del estudio de la historia[9].

Se ha dicho que el Renacimiento (y luego la modernidad) alteró las tres grandes relaciones del hombre medieval: con Dios, con la naturaleza y entre los humanos mismos. El cambio en la tercera de estas relaciones no era todavía perceptible en tiempos de Maquiavelo. Él mismo acepta ideas antipositivistas y antimodernas, como la intervención a veces decisiva del azar y la fortuna[10]. Pero sí tiene un claro rasgo de modernidad al proponer a la decisión del político como la instancia suprema del ejercicio político[11].

---

[9] Maquiavelo observa que los hombres leen con disposición muchos escritos antiguos en ciencias, medicina, etc., pero en política no. Esto se debe no tanto a la debilidad producida por las ideas religiosas, sino a la ignorancia, que hace caer en el error. Y concluye «Queriendo, pues, alejar a los hombres de este error, he juzgado necesario escribir sobre todos los libros de Tito Livio que se han podido sustraer a la injuria del tiempo, para manifestar lo que me parece necesario, según mi conocimiento de las cosas antiguas y modernas, para la mejor inteligencia de ellos, de modo que quienes lean estas aclaraciones mías pueden más fácilmente extraer aquella utilidad por la que debe buscarse el conocimiento de la historia» (*Discursos*, ed. cit., p. 27).

[10] Por ejemplo admite que la fortuna es una causa válida de adquisición de un principado: «[…] y se adquieren [los principados] con las armas de otro, o con las propias, gracias a la fortuna o a la virtud» (*El príncipe*, trad. cit., p. 94); también explica así el fracaso político de César Borgia, quien «…se había procurado fundamentos sólidos para el futuro poder, y estimo que no resultará superfluo examinar dichos comportamientos, porque yo mismo no sabría dar mejores preceptos a un príncipe nuevo que el ejemplo de su propia acción. Pues, si sus disposiciones no le rindieron provechos, no fue por culpa suya, sino como consecuencia de una extraordinaria y extrema malignidad de la fortuna» (pp. 134- 135). Volveré sobre este punto.

[11] Este es un aspecto en que no sólo Maquiavelo se adelantó a la modernidad, sino que es hoy de particular vigencia. La cuestión de la "toma de decisiones" es uno de los temas más

3. ELEMENTOS Y RECURSOS TEÓRICOS DEL REALISMO POLÍTICO

No puede decirse que el realismo político sea la única –ni tal vez la principal– teoría política de la modernidad, pero sin duda es un rasgo que caracteriza al pensamiento político moderno. Podemos entonces preguntarnos pertinentemente, y sin riesgo de anacronismo, qué aspectos del pensamiento de Maquiavelo se orientan en esta dirección, aun reconociendo que en él estaban determinados por marcos teóricos e históricos bastante distintos. Un modo de responder a esta pregunta es buscar los enfoques o los contenidos en que coincide con –o se aproxima a– autores que sí son sin duda los fundadores del pensamiento político moderno como Bodin, Grocio, Vitoria y Suárez, para poner los casos en que este estudio ha sido hecho. Es claro que esta aproximación no necesariamente ha de ser concordante (al contrario, muchas veces parece más bien opositiva), lo que importa es que se atribuye a Maquivaelo haber visualizado y puesto sobre la mesa de análisis determinados temas propios de la modernidad.

En un elenco que no pretende ser exhaustivo, hay que mencionar los siguientes: el accionar del político en nombre del estado; elucidación de los derechos de los gobernantes y de los gobernados en tanto tales; la caracterización estricta de la política pública; la cuestión del equilibrio de poder (en un sentido pre-moderno, que luego en la modernidad se conformaría como cuestión de las relaciones internacionales); las reglas de dominio y expansión territorial. Es fácil ver que el concepto de "razón de Estado" permea transversalmente todas estas cuestiones y que se vincula estrechamente a la justificación o legitimación de la decisión política. Desde este punto de vista la razón de Estado se analizará como: a) antecedente necesario de la decisión política (eje de la praxis política), b) constituyente de la legitimidad política de la decisión; c) elemento que funciona como variable independiente en relación a otros aspectos concomitantes (la religión, la moral privada).

---

analizados por los politicólogos actuales, incluso los que no se consideran neomaquiavelistas, especialmente a partir de los estudios de Graham Allison sobre la crisis de los misiles en Cuba y las relaciones norteamericano-soviéticas en la década de los 60 del siglo pasado. Desde entonces el tema ha continuado en la agenda no sólo de los politicólogos, sino también de los economistas y expertos en cuestiones de estrategia y de relaciones internacionales. Ha dado lugar a conceptos estándar como "margen de maniobra", "cálculo de decisión" etc., que pueden considerarse esbozados por Maquiavelo.

4. CARACTERIZACIÓN DE LA "RAZÓN DE ESTADO"

Para evitar lecturas anacrónicas, es preciso señalar que el concepto de "razón de Estado", obviamente, no pudo integrar la teoría política antes de una caracterización adecuada de "estado" en sentido moderno, lo que es incipiente en Maquiavelo. No pretendo por tanto sostener que Maquiavelo usó este concepto tal como fue esgrimido a partir del s. XVII, sino que en su pensamiento se aúnan algunas notas o características que se incluyen en tal concepto, y las que concretamente deseo señalar son las tres mencionadas.

4.1. Antecedente necesario de la decisión política

Tal como he sostenido en el artículo ya citado, considero que la polémica sobre la moral maquiaveliana debe hacerse cargo de que el Secretario Florentino visualiza la acción política desde la decisión política y que, por tanto, las consideraciones no políticas (morales, religiosas o de otra índole) no son ni pueden ser –políticamente hablando– determinantes propios de dicha decisión. Avanzando más, podemos preguntar cuáles son entonces, para Maquiavelo, los factores propiamente políticos que funcionan como variables en la ecuación o cálculo político antecedente a la decisión.

Considero que el factor principal es el poder. En efecto, Maquiavelo concibe a la política como el ejercicio del poder del príncipe sobre los súbditos (directamente) y sobre otros príncipes (indirectamente). Adquirir, aumentar, afianzar, conservar poder es entonces una especie de "regla de oro" de la política realista. Un texto es muy explícito al respecto:

> «De ello [el resultado nefasto del poder de la Iglesia en Francia] se extrae una regla general, que nunca, o sólo raras veces falla: el que propicia el poder de otro, labra su propia ruina, porque ese poderío es causado por él con astucia o con fuera, y tanto la una como la otra resultan sospechosas al que se ha vuelto poderoso» (*Discursos*, ed. cit., p. 112-113).

Podemos decir, a la inversa, que el fortalecimiento del Estado es paralelo al fortalecimiento del poder del príncipe y por tanto, que esta causa integra esencialmente la "razón de Estado" y legitima las acciones (equivocadas o no) tendentes a ese fin. De este modo, cualquier tipo de acción orientada a este fin debe ser juzgada, políticamente, como un medio cuya legitimación se vincula a él y no a consideraciones correspondientes a otros planos de valoración. Así, por ejemplo, las acciones que hizo César Borgia, aunque crueles, y en otro

sentido criminales, tenían por finalidad la creación y el fortalecimiento del Estado, no eran fines en sí mismas. Y concluye:

> «En consecuencia, será imposible encontrar ejemplos más vivos que las acciones de este duque de parte de quien juzgue necesario para su nuevo principado cosas tales como: asegurarse frente a los enemigos, ganarse amigos, vencer con la fuerza o con el engaño, hacerse amar y temer por los pueblos, hacerse obedecer y respetar por los soldados, destruir a quienes puedan o deben defenderte, renovar con modos originales las antiguas instituciones, ser severo y agradable, magnánimo y liberal, disolver la milicia infiel. Crear otra nueva, conservar la amistad de reyes y príncipes de modo que tengan que beneficiarse con cortesía o te ofendan de manera cautelosa» (*El príncipe*, trad. cit., p. 144).

El ejercicio del poder político exige, además, un cálculo de acciones positivas (es decir, las que tienden a favorecer el poder), y una falla en dicho cálculo puede conducir al desastre, como dice Maquiavelo en el capítulo 24 de *El príncipe*, donde se pregunta por qué causas los príncipes italianos han perdido sus estados. Analiza como causas posibles y comunes: las fallas militares; porque perdieron al apoyo del pueblo; no haber previsto en tiempos de paz las contingencias futuras. Todas las defensas son buenas sólo cuando dependen del príncipe y de su "virtud"[12].

Considero que el concepto de *virtù*, en el sentido más propiamente político y que ha sido reiteradamente señalado como uno de los conceptos claves de toda la obra maquiaveliana, puede interpretarse –sin forzar la exégesis– como una expresión funcionalmente equivalente a la de "poder" (político) en la teoría posterior, incluyendo los dos aspectos de la realidad a los que puede aplicarse la palabra: "poder sobre" y "poder para".

Ahora bien, la *virtù* (o poder) aparece en un contexto real, no es un deseo ni una imagen utópica o motivadora; por lo tanto, hay una ecuación realista que consiste en analizar la "naturaleza" (es decir, la realidad) en función de la cuestión del poder. La relación *virtù-natura* ha sido visualizada como

---

[12] Obsérvese que aquí "virtud" (*virtù*) no tiene sentido moral sino político, resultando aproximadamente equivalente a poder o fuerza (en sentido amplio). Villari (*o. c.*,) señaló en su momento que la palabra *virtù* significa casi siempre coraje, energía bien empleada y no una manifestación de bondad, como en la moral cristiana (p. 43). Estudios más cuidadosos demostraron posteriormente ciertas inflexiones diferentes en otros textos, como he mostrado también yo en el artículo citado. Por eso considero necesario interpretar cada caso.

importante por los principales estudiosos de Maquiavelo. Pero el aspecto de la "*natura*" que interesa es el vinculado a la necesidad, es decir, a aquellas situaciones o acontecimientos que responden a leyes naturales rígidas e independientes de los deseos de los hombres.

El tercer concepto vinculado es el de éxito o logro (político), que significa una relación positiva con respecto al poder. Para obtener éxito hay que tener en cuenta la *natura*, su "necesidad" y la ecuación que aporte la decisión más favorable posible. En esto consiste su apelación a atenerse al ser (la realidad) y no al deber ser (los ideales, los deseos) de las cosas. El dato de la experiencia siempre es el presupuesto de la acción política. Ésta es, sí, movimiento, pero un movimiento que supone un punto de partida aceptado y que está más allá del movimiento o acción política. Y más aún, Maquiavelo habla a menudo de la necesidad como constituyendo un límite al movimiento o acción política. Por tanto, no toda acción es por sí misma positiva o "buena" (en sentido político) sino sólo aquella que responda a la mejor ecuación objetiva. Como expresivamente dice Brunello, para Maquiavelo "buena política" es la que tiene éxito[13]. Es decir, añado, la que ha dado con una "buena" ecuación de maniobra (manejo del poder), en términos reales.

4.2. Constituyente de la legitimidad política de la decisión

Algo de este aspecto ya ha quedado indicado en el punto anterior. Aquí es necesario señalar, más específicamente, que Maquiavelo no se plantea un fin extrínseco a la praxis política, ella es un fin en sí misma, porque la existencia de comunidades humanas organizadas (el *ethos* u orden humano) es un dato de la realidad, algo que no requiere ser justificado ulteriormente, ni siquiera con la apelación a la felicidad última de los individuos, al estilo aristotélico[14].

Por lo tanto, la "razón de Estado" (con sus componentes de poder-necesidad-cálculo y éxito) es el antecedente necesario e inmediato de la legitimidad política de una decisión, la cual conduce, como ya se ha visto, a la acción

---

[13] Brunello, B., *Machiavelli e il pensiero político del Rinascimento*, Bologna, Patron, 1964, p. 91.

[14] Con respecto a este tema de la felicidad, Badaloni indica que una parte del humanismo transfirió este concepto de ser sinónimo de vida contemplativa al ideal de unión entre vida social y naturaleza, y que en este aspecto Maquiavelo ha hecho una contribución al esclarecimiento de la concepción burguesa del mundo: 1. Su teoría de la funcionalización social de las capacidades y energías naturales; 2. La aceptación de la coexistencia de ciencia e ideología (Badaloni, N., "Natura e società in Machiavelli", *Studi Storici* X, 4, 1969, p. 706).

política, centro del análisis fáctico de Maquiavelo. En este planteo la razón de Estado misma aparece como un elemento “natural” y por tanto no sometido a consideraciones legitimadoras no-políticas. Entre los varios textos que podrían aducirse, cito solamente uno:

> «El deseo de adquirir es algo verdaderamente muy natural y ordinario, y siempre, los hombres que adquieren porque pueden hacerlo, serán alabados y no censurados, pero cuando no pueden y quieren hacerlo de cualquier modo, aquí aparecen el error y la justa censura» (*El príncipe*, trad. cit., p. 109-110).

Digamos, además, que el hacer algo político “de cualquier modo” (lo cual es censurable) es hacerlo de modo precisamente “no-político”, es decir, sin tener en cuenta el entramado de relaciones que constituye el cálculo propio de la decisión política.

De allí que todas las acciones que la tradición consideraba inmorales o criminales, y que Maquiavelo acepta que lo son si las realiza un particular por cuenta propia, queden legitimadas si provienen de un cálculo político ejercido como razón de Estado. El famoso texto que justifica la deslealtad debe ser interpretado en este sentido:

> «Un señor prudente, entonces, no puede ni debe guardar fidelidad a sus palabras cuando tal fidelidad se vuelve contra sus intereses, y cuando las razones que motivaron sus promesas han caducado. Y si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería bueno pero, como son malos, y no observarían contigo la palabra dada, tú tampoco tienes por qué observar con ellos tu palabra» (*El príncipe*, trad. cit., p. 207).

Maquiavelo ha señalado reiteradamente la diferencia entre el príncipe y el ciudadano común, justiticando lo que parece ser una moralidad diversa (o tal vez la amoralidad del príncipe). En el trabajo ya citado he argumentado a favor de que lo propuesto en realidad es una distinción entre la moral privada y la moral pública, constituyéndose ésta como un conjunto de metarreglas que establecen en qué casos debe (o no debe) aplicarse la regla moral general al príncipe que actúa en cuanto tal. Avanzando en este sentido, podría decirse que la razón de Estado sustituye a la regla moral general en los casos en que la metarregla de moralidad pública declara no aplicable una norma moral al príncipe que actúa como tal. Es decir, el príncipe, como detentador del poder supremo, no tiene sobre sí ningún tribunal moral (público) y por lo tanto es la realidad la que juzga. De allí que el éxito sea un componente de la razón

de Estado y como tal, legitimador. De los varios textos relacionados con este aspecto, menciono solamente uno:

> «Los hombres, en general juzgan más por los ojos que por las manos, porque el ver pertenece a todos, pero el palpar a pocos. Todos ven lo que pareces, pocos palpan lo que eres y esos pocos no se atreven a oponerse a la opinión de muchos que cuentan en su defensa con la majestad del estado. Y en las acciones de todos los hombres, pero especialmente de los príncipes, donde no hay tribunal al cual recurrir, lo importante es el resultado final. Procure entonces un príncipe vencer y conservar el Estado: los medios que utilice siempre serán juzgados como honrosos y elogiados por todos, porque el vulgo siempre se atiene a las apariencias y a lo que sucede, y en el mundo no hay más que vulgo y los pocos no tienen lugar en él, cuando la mayoría tiene dónde apoyarse» (*El príncipe*, trad. cit., p. 209).

Llevando este principio del ejercicio del poder como razón de Estado, hasta sus últimas consecuencias teóricas, no extraña un texto que también ha causado indignación moral; pero obsérvese que Maquiavelo concluye un razonamiento, sigue la lógica interna del sistema, no formula ningún juicio moral:

> «Teniendo en cuenta, pues, todas estas cosas, concluyo que para organizar una república es imprescindible estar solo en el poder, y que Rómulo merece excusa, y no reproche, por la muerte de Remo y de Tito Tacio» (*Discursos*, trad. cit., I, 9, p. 59).

4.3. Variable independiente

Considero en tercer lugar a la razón de Estado como una variable independiente, en el sentido de que no se integra con componentes no políticos (y por tanto no es función de ellos), y también en el sentido de que debe ser considerada por el gobernante sin consideración de aquellos.

Omito aquí, por razones de espacio, el análisis de los textos más significativos en este aspecto, limitándome a señalar algunos: 1. Mantener el mayor margen de maniobra posible (por ejemplo sus reflexiones sobre el caso de Agátocles[15]); 2. El "cálculo político" (ejemplos: reflexión sobre las cualidades opuestas del gobernante[16], sopesar los pros y los contras de una situa-

[15] *El príncipe*, trad. cit., pp. 151-152.

[16] Ibíd., p. 194.

ción[17], si es preferible ser amado o temido[18]); 3. Inclusión de los factores imponderables (los numerosos pasos en que trata sobre la fortuna y el modo de conjurarla[19]).

5. DISCUSIÓN FINAL: RAZÓN DE ESTADO Y REALISMO POLÍTICO

Cuál fue en definitiva el motivo o razón decisiva y fundamental de las obras de Maquiavelo, y en especial de *El príncipe*, es algo sobre lo que sigue faltando un acuerdo, siquiera básico. Tal vez lo más prudente sea atenernos a las palabras del propio autor. Cuando trata, en el capítulo 15 de esta obra "de las cosas por las cuales los hombres, y especialmente los príncipes, son alabados o censurados", reconoce que muchos escribieron sobre el tema[20], añadiendo:

> «Pero mi intención es escribir algo útil para quien lo lea, y entonces me ha parecido más conveniente seguir la verdad real [*verità effettuale*] de la cosa y no su representación imaginaria. Y muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie vio nunca y que no existieron en la realidad, porque el modo en que se vive y el modo en que se debería vivir están tan lejos el uno del otro, que si alguien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer aprende más su ruina que su preservación…» (trad. cit., p. 192- 193).

Creo que ésta puede ser considerada una clara manifestación de realismo político, cuya relación con el tema de la razón de Estado he intentado mostrar en los párrafos anteriores. Quisiera observar, para finalizar, que tal manifestación es también una especie de voto a favor de la teoría realista, y de la necesidad de constituir un pensamiento político con reglas precisas (científicas) aun cuando en definitiva lo que hace historia es la praxis. Maquiavelo, que vivió, meditó y escribió en épocas anteriores a la dicotomía teoría–praxis, pudo considerarlas en conjunto, y cualquier interpretación que no lo tenga en cuenta empobrece el contenido de su pensamiento.

---

[17] *Discursos* I, 37, ed. cit., p. 120.

[18] *El príncipe*, trad. cit., p. 201.

[19] Especialmente el capítulo 24 de *El príncipe*, cuyo título expresa claramente su postura: «En qué medida la fortuna domina en los asuntos humanos y de qué modo es posible resistirle».

[20] Efectivamente, no sólo en la antigüedad, sino también en la proficua literatura de los "espejos de príncipes" que atraviesa la Edad Media y el Renacimiento, se muestra interés en este asunto.

EL IDEAL DE REFORMA SOCIOPOLÍTICA EN EL *LLIBRE D'EVAST E BLAQUERNA*, DE RAMON LLULL[1]

Rubén Luzón Díaz
Universitat de València

Para adentrarnos en la visión política que Ramon Llull propugna en el *Libre d'Evast e Blaquerna*, hemos de partir de un aserto fundamental: la primacía ontológica absoluta del Dios uno y trino del cristianismo. Esta verdad indiscutible para Llull se sitúa necesariamente en la base de la ulterior comprensión del papel social y político a que el ser humano está destinado, ya que contiene implícitamente unas determinadas exigencias relacionales entre éste y Dios.

Es bien sabido que uno de los puntos fuertes del pensamiento luliano consistirá en la caracterización de Dios por medio de una serie de atributos divinos a los cuales Llull se referiría inicialmente como virtudes y después, de manera predominante, como *dignidades*[2]. En plena sintonía con las enseñanzas de la Iglesia romana, Llull afirmará que Dios creó temporalmente el mundo, con lo que todo lo creado participará, en mayor o menor medida, de estos atributos divinos; dicho de otro modo, el mundo creado por Dios será como una especie de *espejo* donde se reflejarán los vestigios de las dignidades divinas. Dichos reflejos, como todo lo que cae bajo el dominio de la creación, quedarán necesariamente sujetos a las restricciones de la potencialidad y la imperfección, y en un primer estadio resultarán accesibles al alma humana tan sólo sensualmente, si bien a partir de estas sensualidades será posible hacer derivar las universalizaciones o intelectualidades correspondientes que

---

[1] Este artículo se ha beneficiado de una ayuda predoctoral de investigación FPU [referencia AP2005-0137] del Ministerio de Ciencia e Innovación español, y se inscribe en el marco del proyecto de investigación «La cultura literaria medieval y moderna en la tradición manuscrita e impresa (IV)» [referencia FFI2009-14206], financiado por el mismo ministerio. La referencia bibliográfica aplicable a todas las citas del *Blaquerna* que reproduciré en el artículo es la siguiente: Llull, R., *Libre d'Evast e Blaquerna* (ed. de S. Galmés), 4 vols., Barcelona, Barcino, 1935-1954. Tras cada cita correspondiente a dicha obra me limitaré a añadir la referencia *LEB*, seguida del volumen y la página en que se pueden hallar los textos citados.

[2] Estas dignidades quedarán integradas en la figura A del *Ars* luliana. En relación a la evolución que adquieren en el pensamiento luliano el concepto general de *dignidades divinas* y sus variantes, cf. Bonner, A., «Més sobre el mot i el concepte de «dignitats» en Ramon Llull», en *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes XXXII. Miscel·lània Germà Colón 5*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996, pp. 5-14.

posibilitarán un ascenso del entendimiento humano por la escala del ser. La finalidad última de este proceso consistirá en hacer avanzar gradualmente la contemplación y la intelección humanas hasta el único escalón donde el ser se verifica en actualidad suprema, sin visos de potencialidad: el que corresponde únicamente a Dios, que será de este modo situado como causa eficiente y al mismo tiempo causa final de todo lo creado[3].

Dado que Dios es perfecto y actúa permanentemente *ad intra*, se basta a sí mismo en su suprema perfección, lo cual convierte en absurda la pretensión de que pudiese haber creado el mundo por necesidad. Desde esta perspectiva, la creación es únicamente explicable por la voluntad divina. Dios originó el mundo para que todas las criaturas se armonizasen y se pusiesen de acuerdo en amarlo, honrarlo y servirlo[4]. Este servicio estaría implícito en las formas mecánicas de necesidad según las cuales se rige y desarrolla todo lo creado, con excepción del ser humano (a quien Dios ha concedido libre albedrío para que decida responsablemente si quiere colaborar en su proyecto creador o no)[5].

Visto de este modo, el fundamento de la ontología y la cosmología luliana es de carácter profundamente teleológico. Desde la identificación de una finalidad concordante con la voluntad divina se puede determinar la legitimidad de toda propuesta de acción del hombre en el mundo. Este principio básico

---

[3] En palabras del propio Llull: «A vos, Sènyer, sia gloria e honor per tots temps: car enaxí com lo mirall representa e demostra la figura o figures estants en la sua presencia, enaxí les coses sensuals son escala e demostracio per les quals puja hom a aver conexensa de les coses intellectuals» (Llull, R., *Libre de contemplació en Deu* (ed. de S. Galmés), en *Obres de Ramon Lull* V, Palma de Mallorca, 1911, p. 3). En relación con el ejemplarismo luliano, cf. Gayà, J., «La construcción de la demostración teológica en el "Libre de contemplació" de Ramon Llull», en Schmidt, M. / Domínguez Reboiras, F. (eds.), *Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998, pp. 147-171. Este artículo tiene la virtud de explicitar el fundamento del proceso contemplativo propuesto por Llull en el *Llibre de contemplació*, así como de reivindicar su relevancia de cara a una correcta comprensión de la cosmovisión luliana, en la medida que introduce una lógica compacta de la significación y de las relaciones que las diferentes cosas creadas mantienen entre sí y con respecto a su causa última: Dios.

[4] «Creá Deus lo mon per intenció que fos amat e conegut per creatura» (Llull, R., *Libre d'intenció* (ed. de S. Galmés), en *Obres de Ramon Lull* XVIII, Palma de Mallorca, 1935, p. 11).

[5] Y todavía, si estiramos el argumento, de los ángeles, dado que también ellos disponen de libre albedrío en la medida que poseen la facultad del entendimiento (de hecho, algunos ángeles rechazaron libremente a Dios, y por ello acabaron convirtiéndose en demonios). Para más información sobre este punto, cf. Llinàs, C., *Ars angelica. La gnoseologia de Ramon Llull*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, pp. 306-309.

del pensamiento luliano constituye la «primera intención» a la cual ha de ir siempre orientada y destinada toda acción humana, en cumplimiento con lo ordenado por Dios. Nos encontramos ante una cosmovisión que lleva implícita una fuerte exigencia de aglutinación o reunificación de todo lo existente al servicio de Dios, y donde el ser humano, por disponer de alma racional, tiene un peso predominante en la consecución de esta empresa.

En sintonía con esta tendencia, Llull exigirá también una compactación social sólida, marcada siempre, como he dicho, por el seguimiento de la voluntad de Dios. Esta circunstancia no le llevará, sin embargo, a cuestionar la validez de la jerarquía social imperante[6]. Por poner un ejemplo, Llull se situará lejos de censurar la existencia de los pobres, y tenderá a rentabilizarla en un sentido cristiano. El pobre que asuma su condición tendrá una oportunidad extraordinaria para ganarse el favor de Dios mediante el ejercicio abnegado de las virtudes, y además dará ejemplo a los ricos, quienes gracias a su existencia se verán también puestos a prueba y moralmente obligados a ser compasivos y ejercer la limosna. En cierto modo, los pobres serán de hecho más afortunados, ya que no sólo tenderán menos a la codicia y a las intrigas mundanas, sino que el grado de responsabilidad moral que adquirirán ante los demás y ante Dios será más ligero de sobrellevar. Cuanto mayores sean la dignidad o el rango social de un individuo, mayor será el mérito (gloria de paraíso) o la culpa (penas del infierno) que se derivará de su comportamiento correcto o incorrecto[7]. La posesión o carencia de bienes temporales no será buena ni mala en sí misma, sino que adquirirá legitimidad en función de si es aplicada al servicio de Dios o no. En definitiva, convendrá anteponer la riqueza espiritual a la corporal o material, así como valorar los bienes temporales en

[6] Tal como afirman los hermanos Carreras Artau: «Todo el plan luliano de "ordenación" de las costumbres consiste en instaurar la paz en los varios ámbitos del cuerpo social mediante el vínculo del amor entre el príncipe y su pueblo, entre padres e hijos, entre marido y mujer, entre los parientes, vecinos y extraños, entre los amigos, entre los enemigos» (Carreras Artau, T. y J., *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, I, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1939, p. 629). Nótese que la clave estriba en armonizar en un único proyecto de corte cristiano los diferentes estratos sociales, más que en cuestionar su legitimidad.

[7] «Valor ha major sperança en aquells qui són majors e pus honrats en est món, que no ha en los altres; e aquells li fan pus desonor qui per ella han més d'onor, e per açò colpa e blasme los en seguex major, per lo qual major hauran en l'altre segle pena mayor per la desonor major que fan en est món a valor, que aquells qui valor no té tan honrats en est món» (*LEB* II, p. 134).

la medida que se los pueda hacer productivos al servicio del plan creador de Dios, y no por un hipotético valor autónomo del que en realidad carecen.

No se trata tanto, en definitva, de subvertir la pirámide social como de asegurar que la regulación interna de cada estamento se rija por criterios virtuosos[8]. Las siete virtudes de obligado seguimiento para todo buen cristiano[9] serán las máximas garantes de la estabilidad social[10]. Sin embargo, en la sociedad contemporánea de Llull, duramente criticada en el *Blaquerna*, hay numerosos casos de corrupción, consecuencia de actitudes pecaminosas que se producen cuando el hombre se aparta libremente de la voluntad de Dios. Nos hallamos entonces ante el tópico del mundo al revés: los poderosos son desobedientes a Dios, y computan como valor lo que en realidad es carencia e incumplimiento de las funciones que les corresponden[11].

A esto se añade la tibieza con que los poderes cristianos toleran la existencia de numerosos no creyentes. La voluntad homogeneizadora de Llull le convertirá en paladín incansable de la causa misionera. Considerará un escándalo que casi todos los cristianos hayan desistido (por miedo, vergüenza, comodidad o incluso interés) de intentar convencer a los infieles de su error. En esta indignación tiene un peso esencial el valor que Llull atribuía a la encarnación de Jesucristo. Para Llull, Dios se encarnó fundamentalmente para demostrar su poder y dar ejemplo, por medio de su pasión, a todos los cristianos, de manera

---

[8] Tal como afirma Pere Villalba, Ramon Llull «supo mantenerse en una ortodoxia reformista a nivel de lo material y ético, no a nivel doctrinal ni siquiera institucional» (Villalba Varneda, P., «Aproximación a las fuentes del tratado *De ciuitate mundi*: *cum mundus sit in peruerso statu*», en Musco, A. / Romano, M. M. M. (eds.), *Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 243).

[9] Es decir, las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) y las cuatro cardinales (prudencia, justicia, templanza y fortaleza), que Llull incorpora a la figura V de las primeras fases de su *Ars*.

[10] Una interpretación de la dialéctica entre virtudes y vicios como mecanismo articulador del *Llibre d'Evast e Blaquerna* puede hallarse en Domínguez, F., «Raimundo Lulio y el ideal mendicante. Afinidades y divergencias», en Domínguez, F. / Imbach, R. / Pindl, T. / Walter, P. (eds.), *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, La Haya / Steenbrugge, Martinus Nijhoff International, pp. 377-413.

[11] «-Digues, amador, què és valor? / Respòs que lo contrari de la valor d'aquest món, la qual és desirada per los falses amadors, vanaglorioses, qui volen valer havents desvalor e per ésser perseguidors de valor» (Llull, R., *Llibre d'amic i amat* (ed. de A. Soler), Barcelona, Barcino, 1995, p. 165).

que, a imitación de Cristo, tampoco ellos temiesen padecer penalidades como consecuencia de su actividad misionera, llegando al martirio si es preciso.

El pensador mallorquín exigirá la formación de misioneros que, una vez preparados, habrán de verse en condiciones de discutir razonadamente con los principales intelectuales de cada una de las regiones gobernadas por los infieles. El deseado corolario de este procedimiento consistirá en *demostrar* a los no creyentes la *necesidad* de la fe cristiana[12]. Una vez consumada esta aspiración, Llull no parece dudar que las clases dirigentes de cada región, por mor de la verdad, se convertirán al cristianismo, arrastrando consigo al cómputo total de sus súbditos. Una visión extremadamente idealizada del diálogo interreligioso, que no parece querer tener en cuenta las complejas intrigas sociológicas, políticas y culturales que habrían de interferir en el proceso (aun cuando difícilmente se podría admitir que Llull en realidad las ignorase). Interesa recalcar aquí que el diálogo se sitúa como centro prioritario de la disputa religiosa, circunstancia que atribuye una notable originalidad a Llull[13]. Sin embargo, en caso de necesidad por empecinamiento poco razonable de los infieles, tampoco se privará de recomendar la vía de la fuerza para extender el cristianismo[14].

El primer libro del *Blaquerna* trata sobre el ejercicio conveniente del matrimonio cristiano, personificado por Evast y Aloma, padres del protagonista Blaquerna, e introduce claves importantes sobre el modo en que debería organizarse la célula básica de la estructura social: la familia. Llull expone todos los criterios que han de darse de cara a una correcta crianza y educación del niño, entre ellos una pedagogía no meramente instructiva o memorística,

[12] En opinión de Llull: «Neguna auctoritat de sant es contra raó», tras lo cual añade: «Disputar per auctoritats no ha repòs» (Llull, R., *Proverbis de Ramon* (ed. de S. Galmés), en *Obres de Ramon Lull* XIV, Palma de Mallorca, 1928, p. 271). De aquí que el empeño luliano se concentre en el intento de demostrar (y en ello se muestra notablemente deudor de San Anselmo) no ya la pertinencia, sino la *necesidad* de la fe cristiana, por medio de argumentos y razonamientos inteligibles por cualquier persona (las conocidas *rationes necessariae* lulianas), antes que *per auctoritates*.

[13] Sobre el diálogo en la obra luliana, cf. Friedlein, R., *Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 2004.

[14] «En una província s'esdevench que los benauyrats devots qui anaven preycar la paraula de Déu als infeels, no foren scoltats, e gità'ls hom de la terra. E lo cardenal recorrech al braç seglar, e tractà ab los prínceps crestians e ab l'apostoli que per força d'armes fossen guerrejats e vençuts tots aquells qui no lexen entrar en lur terra los sants crestians qui hi volen preycar la paraula de Déu» (*LEB* II, p. 210). Para más información sobre la actitud de Llull frente a la cruzada, cf. Ensenyat, G., «Pacifism and Crusade in Ramon Llull», *Quaderns de la Mediterrània*, 9 (2008), pp. 137-144.

sino encaminada en última instancia a la resolución práctica de problemas. Después de que Blaquerna se establezca autónomamente, Evast y Aloma, sin disolver su matrimonio (aunque sometiéndolo a una austera regla), decidirán entregarse de lleno al servicio a los pobres y dar a las gentes buen ejemplo mediante la impecabilidad de su conducta. La fórmula infalible para una correcta relación entre los esposos (donde el hombre tendrá siempre el rol predominante) o entre padres e hijos se basa en la conocida dualidad amor/temor, que para Llull han de ir necesariamente unidos[15].

La organización monástica, diocesana o eclesiástica en general da lugar a una casuística diferente. Dado su carácter colegiado, Llull considerará indispensable la configuración precisa de reglas o marcos legales internos que determinen las competencias propias de cada uno de estos ámbitos, cuyos participantes quedarán de este modo contractualmente obligados a su cumplimiento. Todo apunta a que Llull consideraba altamente productivo todo tipo de reglaje legal aplicado a cualquier tipo de colectivo, a condición de que hubiese sido diseñado según los presupuestos requeridos por el seguimiento de la primera intención. Cada vez que esto último se verificase, la fuerza coercitiva de este código legal, en una situación idealmente justa, se habría de erigir como la referencia ineludible en función de la cual discriminar el mayor o menor grado de cumplimiento de la voluntad divina por parte de los miembros de la comunidad.

Para garantizar el acatamiento de las reglas, Llull insistirá a lo largo de la obra en la conveniencia de instaurar rigurosos sistemas internos de espionaje secreto y anónimo, destinados a la denuncia pública y asamblearia de cualquier tipo de infracción[16]. La penitencia (así como el castigo, incluso físico) es defendida por Llull para la restitución de las faltas y la recuperación de la firmeza y estabilidad que van inevitablemente ligadas a una sociedad virtuosa.

---

[15] Sólo puedo apuntar aquí someramente algunos de los puntos principales del primer libro del *Blaquerna*. Para más información, cf. Alegret, J., «Comentari al Llibre I, "De Matrimoni", del *Libre d'Evast e Blaquerna* de Ramon Llull», *Butlletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 41 (1985), pp. 37-46.

[16] Como ejemplo, reproduzco un fragmento de un discurso que dirige la abadesa Natana a sus hermanas conventuales: «vull […] que totes setmanes, secretament, elegiscam una dona a ésser spia, qui·s prenga guarda de ço que vosaltres farets; e que neguna de vosaltres no sàpia qual dona sia spia […]. No tan solament vull que sia donada espia sobre vosaltres, ans vull que sia posada spia sobre mi […]. E en lo capítol vull que·m acús devant totes les dones, si m'a vista fer nulla cosa descuvinent ni contra mon orde; e devant totes és bo que jo·n port penitència e·n deman vènia» (*LEB* I, pp. 203-204).

Dicho de otro modo, Llull plantea la dimensión de la vida moral de los individuos y la salud e integridad social como elementos concomitantes.

El sistema cuasi policial de espionaje que Llull propone es complejo y sofisticado. Todos los miembros de una célula social constituida, incluso sus máximos dirigentes, han de verse sometidos a él. Además, los propios espías habrán de ser vigilados por segundos espías. Los acusados se verán en la obligación de pedir perdón por las faltas cometidas y esforzarse por corregirlas. Mediante esta exigencia, Llull nos pone de nuevo sobre la mesa la fórmula amor/temor como patrón general conductual y afectivo. La sociedad debe corregir al hombre. El sueño del buen salvaje se sitúa en las antípodas del pensamiento luliano.

Llull nos ofrece en el *Blaquerna* un curioso «arte de elección»[17] que teóricamente habría de servir para discernir con precisión cuáles son los miembros de la comunidad más capacitados para ejercer en ella cargos de responsabilidad. El procedimiento recuerda inevitablemente las técnicas combinatorias empleadas por Llull en sus diferentes versiones del *Ars* general. En esta configuración se hallan las bases de una comprensión democrática de los procesos de elección, si bien articulada de forma un tanto rudimentaria.

Una de las secciones más interesantes del libro es la que nos remite a la organización eclesiástica diseñada por Blaquerna desde el papado[18]. También aquí serán aplicables las políticas del temor y del espionaje. El Papa Blaquerna insistirá en la conveniencia de asegurar representaciones territoriales de la Iglesia en los diferentes confines del mundo, mediante su división en doce provincias[19]. El reparto de responsabilidades pastorales entre los diversos representantes de la Iglesia en cada región dará lugar a una especie de burocratización espiritual donde se constituirá una amplia diversidad de oficios, para cuyo ejercicio se requerirá la preceptiva licencia eclesiástica. Pregoneros institucionales, predicadores de calle, mendigos oficiales, clérigos misioneros, transitarán todos los rincones de la tierra predicando el cristianismo, tanto de palabra como por medio de sus obras. Se crearán centros

[17] Expuesta con detalle en el cap. XXIV del *Blaquerna*.

[18] Albert Soler ofrece una visión interesante de los propósitos reformistas del papa Blaquerna en su artículo «Il papa angelico nel «Blaquerna» di Ramon Llull», *Studi Medievali*, 40 (1999), pp. 857-877.

[19] «De tot lo món féu l'apostoli ·XII· parts, e ach ·XII· precuradors qui anàs cascú per sa part e que sabés l'estament d'aquella terra, per tal que·l papa sabés l'estament del món» (*LEB* II, p. 149).

especiales para el aprendizaje de lenguas extranjeras, necesarias para la predicación en tierras no cristianas[20], en cuyas proximidades se erigirán monasterios[21]. Blaquerna posibilitará un replanteamiento de la administración económica dentro de la Iglesia[22], restringiendo las rentas personales correspondientes a los clérigos y dando un margen más amplio al gasto destinado a: (1) la limosna; (2) las actividades pastorales y misioneras, que necesitan ser debidamente financiadas; y (3) la mediación entre formas seculares de poder en conflicto (especialmente en los territorios de confesión cristiana), puesto que Blaquerna utilizará con frecuencia el recurso de ofrecer regalos y joyas a las partes enemistadas para suscitar entre ellas el cese de las hostilidades[23]. Este reajuste administrativo va ligado al sentido de la austeridad que Llull ensalza como patrón deseable de vida. El Papa Blaquerna aún establecerá la frecuencia con que se deberán convocar sínodos y concilios[24], reducirá a quince el número de cardenales e incluso subordinará el sistema judicial público a la Iglesia, que se encargará de designar abogados y fiscales de oficio en función de cada caso[25]. El carácter de catolicidad de la Iglesia habrá de verse refrendado en el futuro por la reducción de todas las lenguas al latín, que de

---

[20] «l'apostoli e los cardenals e·ls religioses […] ordenaren que de tots los religiosos qui havien sciència, fossen asignats frares a apendre diversses lenguatges, e que·n fossen fetes diversses cases per lo món, e que a lurs messions fossen bastantment procurats e ordenats» (*LEB* II, pp. 148-149).

[21] «lo papa […] ordenà […] que en axí com lo príncep qui guerreja ab altre príncep a manera con met frontalers per los strems de ses terres, que en axí fossen fets monestirs per les terres dels crestians qui participen ab los infeels, e que segons que és lo lenguatge d'aquelles gents, aprenen lur le[n]guatge e que participen ab ells e los preyquen» (*LEB* II, p. 196).

[22] El obispo Blaquerna decide distribuir su renta en tres partes: «la una sia donada a almoyna, l'altra sia donada a fer pau enfre aquells qui són en treball, l'altra sia a la messió qui és a mi necessària e a aquells qui són de mon hostal» (*LEB* II, p. 76). Y más adelante, cuando ya es papa, hace a uno de sus cardenales responsable de la gestión económica general de la Iglesia, que ha de ir encaminada a procurar una financiación justa y equilibrada de las diferentes tareas pastorales: «fo ordenat que de los béns de santa Sgleya e de la superfluytat que·ls bisbes e·ls arquebisbes e·ls altres prelats han en despendre los béns de santa Sgleya, fossen precurats los oficis que·ls cardenals han preses […], e que ·I· dels cardenals fos tengut a respondre a la messió de tots los ufiçis» (*LEB* II, p. 144).

[23] Toda confrontación entre los diferentes reyes o emperadores cristianos podía suponer un menoscabo para la viabilidad del proyecto político luliano, puesto que las disensiones favorecerían un debilitamiento de la capacidad de una actuación misionera conjunta y unitaria frente a los no creyentes; de ahí la preocupación de Llull por intentar asegurar la paz dentro del mundo cristiano.

[24] Véase el cap. LXXXIX del *Blaquerna*, que se ocupa específicamente de esta cuestión.

[25] «l'apostoli […] ordenà que en cada bisbat agués jutges e avocats qui deguesen jutjar e raonar les gents pobres de lurs contrasts, e que aquells fossen provehits dels béns de santa Sgleya» (*LEB* II, pp. 232-233).

este modo se convertiría en el idioma único vehiculador de la cristiandad y del mundo entero[26].

La caballería continuará teniendo un papel fundamental, siempre que sea reinterpretada en sentido espiritual. Los caballeros habrán de pasar a defender la fe cristiana por todo el mundo. Para aumentar su efectividad, convendrá que todas las órdenes de caballería se aglutinen en una sola, al servicio de Dios[27]. El caballero ideal será tan diestro en las armas como en la ciencia, lo cual le hará capaz de disputar por medio de la palabra[28], y recurrir a la fuerza sólo en caso de que los infieles no se avengan a razones. Por otra parte, los mercaderes, juristas, artistas y médicos, junto con la menestralía, también están llamados a desempeñar un papel importante en la cristianización de la sociedad[29].

Todo poder temporal habrá de ser siempre ejercido en apoyo del poder espiritual o eclesiástico, cuya cabeza, el Papa de Roma, se habrá de constituir en definitiva y de hecho como el máximo rector y organizador político a escala mundial, en un sentido abiertamente teocrático[30]. Reyes y emperadores (y en este sentido es muy significativa la figura del Emperador que, persuadido por Blaquerna, decide ponerse al servicio de Dios y el auténtico valor, y

---

[26] «per la passió de Jesu Crist a honrar, vos requir que·m ajudets a tractar com tots los lenguatges qui són puscam tornar a ·I· tant solament; cor si no és mas ·I· lenguatge, seran les gents entenents los uns los altres, e, per l'enteniment, amar s'an e pendran-ne mills semblans custumes en les quals se concordaran […]; e per aquest negoçi pot tot lo món venir en bon stament» (*LEB* II, p. 246).

[27] «En aprés l'apostoli dix al maestre del Temple e del Spital […] que en honrar la glòria de Déu amdós los maestres ordenasen com fossen un orde» (*LEB* II, pp. 151-152).

[28] «Lo sant pare apostoli dix als ·II· maestres que […] aprenguesen lurs cavallers alcunes breus rahons per la *Art abreuyada d'atrobar veritat* [adviértase la autorreferencia luliana], a provar los articles de la sancta fe e a consellar e ésser consellers dels maestres, prínceps, prelats […], e que aprenguesen diversses lenguatges […] a mantenir la honor e la veritat qui·s cové a la valor qui és en la santa fe catòlica» (*LEB* II, pp. 151-152).

[29] «beneït sia Déus, qui és ordenador del món en ço que ha fets diversses oficis en lo món: clergues, cavallers, religioses, prelats, prínceps, lauradors, merchaders, ferrers, fusters, drapers, çabaters, peliçers, carniçers, peschadors, e tots los altres uficis […]. Encara deuen aquells hòmens cridar e beneir Déus» (*LEB* II, pp. 175-176).

[30] «Fama és per tot lo món que apostoli puria ab sos companyons ordenar quaix tot lo món, si·s vullia […], e significada és en l'apostoli gran colpa si no usa de son poder en ordenar lo món» (*LEB* II, p. 135); «e fo complida la figura con los emperadors de Roma, qui foren senyors de tot lo món he havien misacgers que·ls fahien saber tot l'estament del món, en ço que figuraven que·l papa seria lochtinent de Déu e senyor de Roma e sabria l'estament de totes les terres per ço que fossen sobjugades a la santa fe catòlica» (*LEB* II, p. 214).

como consecuencia modifica sustancialmente las condiciones del ejercicio de su poder, subordinándolo a las directrices rectoras básicas delimitadas por las autoridades espirituales)[31] han de poner todos sus recursos y esfuerzos en la consolidación de un marco de referencia cristiano universal[32], y sus principales propagandistas, los juglares, deberán abandonar sus actividades seculares habituales para erigirse en celebradores y anunciadores de la buena noticia cristiana y del orden correcto de los valores y las virtudes deseado por Dios[33]. La delincuencia suscitada en las clases deprimidas de la sociedad (por ejemplo entre tahúres[34] y prostitutas[35]) debería poder atajarse en la medida en que reyes y emperadores ejerciesen correctamente su cargo, poniendo en funcionamiento las disposiciones políticas necesarias para reprimir el libre ejercicio de sus fechorías.

En resumidas cuentas, en las páginas precedentes he procurado indicar, sin ánimo de exhaustividad, algunos de los principales ingredientes sociopolíticos tratados por Llull en el *Blaquerna*, entre los cuales destaca la preocupación por la unión de los esfuerzos de Iglesia e imperio en el proceso de configuración de una sociedad compacta y cristiana, así como la insistencia en la necesidad de predicar el Evangelio a los infieles e incluso de recuperar Tierra Santa. Sirvan estas pequeñas observaciones como introducción e invitación a un campo de estudio que merece todavía, sin duda, investigaciones más precisas y detalladas.

---

[31] Me estoy refiriendo al emperador que aparece en el cap. XLVIII del *Blaquerna* y a quien el protagonista convence para que ponga todo su imperio al servicio del auténtico valor y de la voluntad divina. En el último capítulo reaparece este personaje, quien tras haber reorganizado su imperio, abdica y se retira a la vida eremítica (al igual que previamente hiciera el papa Blaquerna, una vez cumplidas todas las reformas que se proponía).

[32] Tal como apunta Albert Hauf: «En el *Blaquerna* la constant pugna o *contrarietat* històrica imperi/papat pel control de la societat medieval és neutralitzada […] ja que ambdós representants del poder col·laboren en la total reforma espiritual instigada pel papa Blaquerna» (Hauf, A., «Les veus del temps. Llull, o l'estètica compromesa», *Estudis baleàrics*, 72/73 (2002), p. 231).

[33] En el cap. XLVIII del *Blaquerna*, éste se encuentra, además de con el emperador ya citado en la nota al pie 31, con un juglar mundano, a quien instruye asimismo en la naturaleza del verdadero valor. De aquí que este juglar adopte posteriormente el sobrenombre de *Joglar de Valor* y, tras reaparecer en la trama en el cap. LXXVIII y siguientes, destine sus actuaciones sólo en loor de Dios y de la ordenación del mundo deseada por Él.

[34] Como en el caso de la «gran re de tafurs e de gul·liarts e de arlots» con que uno de los canónigos del obispo Blaquerna se entremezcla (cf. cap. LXXVI), con intención de llevarlos por el buen camino.

[35] Es el caso de las prostitutas («fembres de bordel») que aparecen en el cap. LXXI del *Blaquerna*.

LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL EN LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA: ¿ACTUALIZANDO EL PENSAMIENTO MEDIEVAL?

Pedro Mantas España
Universidad de Córdoba

1. INTRODUCCIÓN

Porque nos encontramos en un Congreso dedicado al "Pensamiento Político en la Edad Media", tengo que agradecer a los organizadores me hayan permitido incorporar esta "Comunicación" dentro del Programa del Congreso. La "Comunicación" que presento ante Vds. intenta poner de manifiesto algo que, al menos para mí, constituye tanto un reto como un ejercicio de autocrítica. Intentaré explicarles de qué se trata …

Me encuentro en una etapa en que mi actividad docente, así como el estudio y la introducción al pensamiento medieval, últimamente me han impulsado a recapitular y cuestionarme el sentido formativo del contenido de un programa de Filosofía Medieval: cómo estoy o estamos transmitiendo estos contenidos y cómo proyectar en los alumnos nuestro interés por el pensamiento medieval, así como el provecho intelectual que hoy se puede derivar de su estudio.

En estos momentos, la cuestión puede no resultar tan obvia como quizás lo haya sido hasta hace unos años. Tengo muy presente un artículo de Josep Manuel Udina publicado en nuestra querida *Revista Española de Filosofía Medieval* [1], donde rememora y explica su experiencia como profesor de Historia de la Filosofía Medieval. En las páginas de su artículo, Udina recuerda cómo, con el paso de los años, la actitud ambiental frente al pensamiento medieval transitó desde un rechazo de base contracultural en la década de los 70 hasta, transcurridos unos años, una nueva actitud de aceptación mucho más atenta. Refiriéndose tanto a dicho contexto como a uno más actual (su artículo data de 2003), el autor afirma: "a lo largo de los años, [no] ha variado mi docencia en cuanto a sus contenidos: los contenidos son los que hay, y han de impartirse en la asignatura (independientemente de la actitud de los matriculados)".

---

[1] Udina, J. M., «La enseñanza de la 'Historia de la Filosofía Medieval'. Una experiencia de veinticinco años», *Revista Española de Filosofía Medieval*, (10) 2003, pp. 199-206.

Al final de su artículo, Udina insiste: "los contenidos del curso son los que hay y han de impartirse independientemente de la actitud del alumno o del tiempo que los planes de estudio concedan a la docencia, […]".[2]

2. LA FILOSOFÍA MEDIEVAL EN LOS NUEVOS PLANES DE ESTUDIO

Ocurre que hoy asistimos a la penúltima reforma de los planes de estudio en las universidades y centros de educación secundaria españoles, y no debería extrañar a nadie que si, en general, estás reformas están siendo contestadas por unos y otros, por motivos muy diversos, sea en este terreno de los "nuevos planes de estudio" donde el pensamiento medieval se encuentra casi desaparecido, subsistiendo incluso con mayor desdicha que nuestra querida "Historia de la filosofía clásica".

De la situación en que se encuentran las distintas propuestas –algunas ya muy avanzadas– para la Reforma de los Planes de Estudio, las nuevas titulaciones universitarias y la adaptación al "Proceso de Bolonia", llama poderosamente la atención el modo como se están haciendo y concretando algunas tendencias. En este sentido, es particularmente provocador el trato que, desde nuestras propias titulaciones de Filosofía, se está dando a la Historia de la Filosofía Medieval.

No ya para aquellos cuya docencia no se imparte en la titulación de Filosofía sino, como es mi caso, en facultades de "Filosofía y Letras", dentro de las titulaciones de Humanidades, Historia o distintas filologías; o para quienes tienen que abrir la brecha desde la docencia de Historia de la Filosofía en el actual bachillerato, e introducir a los alumnos, por primera vez, dentro del panorama del pensamiento medieval. Nada de esto es, desde hace algún tiempo, algo especialmente viable.

Ahora bien, en la situación actual, el paisaje es desolador. Basta con recorrer algunas de la "páginas web" de nuestras universidades –las "páginas" donde las distintas Facultades de Filosofía concretan sus nuevos Programas[3]–,

---

[2] Ibíd., p. 201 y p. 205.

[3] Como referencia, pueden visitarse algunas páginas web como la de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Granada, desde donde, a su vez, se enlaza con páginas de otras Universidades (Zaragoza y Murcia en este caso), y desde donde también se puede enlazar con el programa de filosofía que se imparte en Oxford. *Cfr*. Universidad de Granada, Facultad de Filosofía, "Nuevo Plan de Estudios", enlace URL:
http://www.ugr.es/~filosofia/grado/plan-nuevo/nuevo-plan.htm.

para constatar cómo queda la docencia de Historia de la Filosofía Medieval[4]. En Granada, por ejemplo, el nuevo título de Filosofía incluye una Historia de la filosofía medieval y Renacimiento cuatrimestral obligatoria de 2º Curso y una Filosofía hispano-musulmana cuatrimestral optativa también en 2º Curso. La Historia de la filosofía antigua corre la misma suerte que medieval, una cuatrimestral obligatoria y una cuatrimestral optativa. El ejemplo de Zaragoza es todavía más sorprendente, pues Historia de la Filosofía Medieval sólo queda representada como una obligatoria cuatrimestral, es decir, con los mismos créditos que algunas optativas tan sofisticadas como la Historia de las sexualidades, por poner un ejemplo. En el caso de UNED, el programa de Historia de la filosofía medieval y renacentista sí mantiene a lo largo del todo el curso de 2º por medio de dos obligatorias cuatrimestrales.

Pero esta situación que comentamos más arriba, es todavía más triste cuando nos detenemos ante el panorama de otras titulaciones que hasta hoy integraban docencia de materias filosóficas. Por un lado, la titulación de Humanidades –donde se impartían un buen número de asignaturas de filosofía– va a desaparecer en muchas universidades. Por otro lado, en titulaciones como Historia y las distintas filologías, la reducción de "créditos" para la obtención del "grado" está obligando a no programar asignaturas hasta ahora incuestionables, como la Hª del pensamiento filosófico-científico o la Filosofía de la Historia, por poner dos ejemplos.

En la Enseñanza Secundaria desde hace ya algunos años el pensamiento medieval está prácticamente desaparecido de programas oficiales. En primer lugar, porque el nuevo temario de Historia de la Filosofía de 2º de Bachillerato sigue siendo inabordable con el número de horas que mantiene; en segunda lugar, porque incluso permaneciendo entre las materias "obligatorias-compartidas" (en Andalucía puede optarse entre Hª de la Filosofía e Historia), en la pruebas de Selectividad sólo se incluye un tema de pensamiento medieval que, por otra parte, nunca nadie elige entre las dos opciones que se ofrecen en dicha prueba. Ya veremos cómo queda, en la práctica, en la "nueva" Selectividad.

---

[4] El ejemplo de universidades como la de Zaragoza me parece especialmente llamativo, en particular la oferta de algunas materias "optativas". *Cfr*. Universidad de Zaragoza, Facultad de Filosofía, Grado de Filosofía, enlace URL:
http://www.ugr.es/~filosofia/grado/plan-nuevo/grado-filosofia-Zaragoza.pdf

Ante una situación nada halagüeña me pregunto si hay algo que todavía podamos hacer.

Hace algún tiempo, un amigo me preguntaba cuál era la situación de la investigación y la docencia de la Historia del pensamiento medieval en países de Latinoamérica como Argentina, Brasil, Chile o Méjico. Mi respuesta no se deriva de la experiencia personal, pero basta con escuchar los comentarios de algunos colegas del Continente americano y de algunos que frecuentan aquellas latitudes, así como el material que se presenta en los distintos Congresos de Filosofía Medieval[5] que se vienen celebrando en aquellos países, para advertir que el nivel de exigencia y su extensión es muy alto. Y ojalá que, cuando pasen unos años, no ocurra allí lo que hoy ocurre en España.

Hay algunas medidas y acciones que pueden adoptarse. Muchas requieren de grupos y comisiones de trabajo a los que es muy difícil hacerles replantear sus objetivos. En muchos casos el problema radica en la excesiva determinación o influencia de equipos de psico-pedagogos dentro del diseño curricular. Pero, muy a menudo, la mayor de las objeciones viene de dentro, de nuestros colegas en la docencia de la filosofía. No es de extrañar, por tanto, que hace unos días, un joven doctorando se sorprendiera de la insistencia con la que algunos defienden la presencia del pensamiento medieval en los "nuevos planes", y preguntaba "¿pero de verdad que todavía hay grupos que se dedican a *esto*?". Por ello, lo que tal vez necesitamos, hoy más que nunca, es de nuevas reflexiones y acciones que "actualicen" [lo escribo entre comillas] y recuperen el pensamiento medieval en el ámbito del pensamiento y la filosofía contemporánea.

3. LA "ACTUALIZACIÓN" DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL

En relación con el sentido del término "actualización", y el mismo título de esta "Comunicación", ambos demandan un ejercicio inmediato de explicación, pues este término ("actualización") quizás no responda fielmente a la proposición que intento desarrollar si no se aclara su sentido en este contexto.

A medida que voy reflexionando sobre este problema, me va quedando más claro que la mayor limitación, el olvido, o el quedar postergado del pen-

[5] Baste citar como ejemplo el reciente *XII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval "Juan Duns Scoto"*, Buenos Aires, 6-10 de octubre de 2008.

samiento medieval radica más en nuestras propias limitaciones –algunas de ellas auto impuestas– que en razones intrínsecas a nuestra materia.

Al insistir en pensar y escribir sobre todo esto, cada vez tengo más claro que la gran oportunidad para no obstaculizar el camino de lo ya pensado consiste, antes que nada, en permitir el hacerse acto, el abrirse a la presencia de aquello que forma parte de lo ya pensado y siempre por pensar.

Pero esta "presencia" necesita de un ámbito propio en que ponerse de manifiesto, y ese ámbito sigue siendo el medio académico y docente. Pues es de aquí de donde surge la interpelación, el diálogo y la contestación. Ahora bien, el esfuerzo para la "actualización" –"regeneración", si lo prefieren– se hace muy difícil, muy complejo, porque ante nosotros aparecen dos grandes escollos que sortear.

4. EL TRATO CON LA HISTORIA

Todos Vds. recordarán la distinción de Nietzsche sobre los tres modos de pertenencia de la historia al hombre, así como los tres tipos de historia que le corresponden: la historia *monumental*, *anticuaria* y *crítica*.[6]

Entre los "valores" o "significaciones" que Nietzsche reconoce a la historia, el más degradado es el que se deriva de un modo "anticuario" de relacionarse con ésta. Bien, no es nuestra profesión la de anticuarios, ni suele ser frecuente esta actitud en la labor profesional desarrollada por nosotros. Claro que, como ya sabemos, la "historia monumental" tampoco queda a salvo de la crítica de Nietzsche, y no queda "a salvo" por las propias limitaciones que Nietzsche descubre en la actitud "monumental" de nuestro trato con la historia[7].

---

[6] Nietzsche, F., *Consideraciones Intempestivas*, «2ª, De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida», Aguilar, Madrid, 1966.

[7] «Cada uno de los tres modos de historia existentes se justifica tan sólo en un suelo y en un clima particulares: en cualquier otro terreno crece como hierba devastadora. Cuando un hombre que desea realizar algo grande tiene necesidad del pasado, se apropia de él mediante la historia monumental; a su vez, el que persiste en lo habitual y venerado a lo largo del tiempo, cultiva el pasado como historiador anticuario; y sólo aquel a quien una necesidad presente oprime el pecho y que, a toda costa, quiere librarse de esa carga, siente la necesidad de la historia crítica, es decir, de una historia que juzga y condena. Muchos males pueden venir del trasplante imprudente de estas especies: el que critica sin necesidad, el anticuario sin piedad, el conocedor de la grandeza sin ser capaz de realizar grandes cosas son tales plantas que, separadas de su suelo original y materno, degeneran y retornan al estado salvaje» *Cfr*. Nietzsche, F., *o. c.*, p. 63.

No quisiéramos nosotros sucumbir perdidos ante unos propósitos quizás demasiado alejados de nuestras capacidades, pero tampoco acabar como aquellos que según Nietzsche viven tan sólo "venerando aquello que se ha hecho", sino también como el que vive desde el sentido "crítico" y, según el maestro, "sufre y tiene necesidad de una liberación"[8]

Tras el período de crisis de la modernidad y los distintos esfuerzos de fundamentación del pensamiento, tras el surco abierto por distintas filosofías de la historia desde Hegel y Marx, hasta las distintas secuelas del historicismo, el pensamiento de Nietzsche o la lectura sobre la historia de Compte, ¿cómo es posible una recuperación "activa" de la historia de la filosofía? ¿En qué medida y para qué intentar no ya una preservación de los monumentos históricos de la filosofía, sino una relectura "activa" de aquellas obras? ¿Por qué seguir trabajando en el descubrimiento, la edición y reedición de nuevos y viejos textos? ¿cómo involucrar a los alumnos en la cultura medieval? Desde las grandes catedrales del pensamiento hasta la sutilezas del debate escolástico, de los Comentaristas y la transmisión del mundo clásico, hasta la refundación de la ciencia y su continuidad. En definitiva, una cultura de reflexión, de crítica, un saber desde el que se irán asentando las bases para la apertura del mundo moderno.

La respuesta ha de venir, como mínimo, en un doble sentido: primero, el estudio crítico de la tradición; segundo, el diálogo "activo" con las obras. Ambas direcciones encierran una misma actitud practicada, reclamada y hecha presente en las obras esenciales del pensamiento medieval. ¿Qué son, por poner algún ejemplo, aquellas grandes obras escritas entre el s. XI y el XIV, sino fecundos diálogos con el pensamiento clásico, captando ya la demanda intelectual de un sociedad y política emergente?

---

[8] «La historia monumental engaña por las analogías: con seductoras semejanzas, incita al valeroso a la temeridad, al entusiasta al fanatismo y, si imaginamos esta historia en las manos y en las cabezas de egoístas con talento y de exaltados bribones, veríamos imperios destruidos, príncipes asesinados, guerras y revoluciones desatadas y el número de los «efectos en sí» históricos [*geschichtlichen*], es decir, los efectos sin causa suficiente, de nuevo acrecentado. Baste esto para recordar los daños que la historia monumental puede producir entre los hombres de acción y los poderosos, ya sean buenos o perversos: pero imaginemos cuáles serán los efectos cuando los impotentes y los inactivos se apoderan de ella y la utilizan» *Cfr*. Nietzsche, F., *o. c.*, pp. 61-62.

Con respecto a lo primero: me refiero a aquella reivindicación de los *moderni* a los que alude Adelardo de Bath en sus *Quaestiones Naturales*[9], al reclamar un diálogo crítico que el propio Adelardo reivindica[10].

Con respecto a lo segundo: estoy convencido que pueden citarse muchos otros ejemplos, pero creo que no puedo citar uno que haya tenido más influencia en mi propia actitud que el seguido por Heidegger, tanto en su diálogo con el pensamiento antiguo y, de manera más puntual, con el pensamiento medieval. En particular, y dado el aniversario que durante este año estamos celebrando, me gustaría citar la lectura e interpretación del Duns Scoto de Heidegger (en realidad Thomas de Erfurt).

Para Heidegger la posibilidad de "actualización" del pensamiento medieval en el pensamiento contemporáneo puede tener lugar en la hermenéutica pues, como muy bien comenta Babolin en su edición del texto de Heidegger[11]:

> «El estudio histórico debe ser instaurado en la reflexión teórica porque la historia de la filosofía, por su propia naturaleza filosófica debe, por sí misma, respeto a su objeto, pero de un modo distinto a como la historia de las matemáticas se lo deben a las matemáticas.

---

[9] «<Prologo> *[…] entre aquellos que se habían acercado se encontraba cierto sobrino mío, quien, investigando las causas de las cosas, más liado que desligado se encontraba. Me exhortó que propusiera algo de los nuevos estudios de los árabes. Como los otros estuvieron de acuerdo, acometí el siguiente tratado, que entiendo será de utilidad para su audiencia, aunque no se si placentero. Pues esta generación sufre de este vicio congénito, que piensa que nada de lo que es descubierto por los 'modernos' puede ser aceptado. De aquí que cuando quiero publicar mi propio invento, lo atribuyo a otra persona, diciendo: 'Otro lo dijo, no yo'. De este modo, para no dejar de tener audiencia, todas mis opiniones las sugiere otro maestro, no yo* » Adelardo de Bath, *Quaestiones Naturales*, ed. Burnett, Cambridge University Press, 1998; trad. castellano tomada de Mantas-España, P., *Adelardo de Bath (ca. 1080-1150)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1998, p. 81.

[10] « *[…] Pues, con la razón como guía, algo he aprendido de mis maestros árabes, mientras que tú algo muy distinto, pues te dejas guiar por un cabestro, cautivado por los ornamentos con que la autoridad se engalana. Pues, ¿de qué otro modo se puede denominar la autoridad sino como cabestro? […] De aquí también que algunos, al escribir, usurpando para sí mismos el nombre de una autoridad, han usado de licencia en demasía, hasta el punto de no haber dudado en inculcar a estos brutos palabras falsas por verdaderas. […] Por el contrario, afirmo que, primero, se persiga la razón y si se encuentra, después, y si está a mano, se añada una autoridad. Pero la autoridad, por si sola, no puede obtener credibilidad para un filósofo, ni puede ser aducida para este propósito. Por lo que incluso los lógicos han resuelto que un argumento basado en la autoridad es probable, pero no necesario. En cualquier caso, si de mí deseas oír algo más, dame y acepta razón* » Ibíd., p. 83.

[11] Heidegger, M., *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, véase *Gesamtausgabe*, I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften* 1914-1970, Band 1: *Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 1978.

Como cualquier otro saber riguroso, la filosofía es un valor cultural; pero, en realidad, la filosofía constituye un "valor vital", en cuanto que ésta se mantiene en tensión con la entera personalidad del ser vivo, de la cual deriva su propio contenido y la propia reivindicación del valor. Es posible que el ámbito de los problemas filosóficos, por la constancia de la naturaleza humana, permanezca relativamente inmutable, de modo que la competencia de lo histórico no sea tanto constatar un desarrollo como comprender el explicarse y el enuclearse siempre más fecundo de un mismo ámbito problemático. En filosofía, el "progreso" consiste en la profundización, en el refortalecimiento, o el nuevo comienzo, intensificación o renacimiento de su problemática»[12]

El *Pensamiento moderno* y la *Baja Edad Media* no sólo comparten muchos de sus problemas y temas de reflexión: el problema de las categorías, por poner un ejemplo de interés. Pero ¿qué no comparten? Pues, por ejemplo, en este contexto de las categorías, no comparten el "entorno" especulativo del cual emerge la indagación lógica moderna.

En Scoto, en particular, se encuentran todas las premisas para la elaboración del problema de las categorías, habiendo encontrado, en comparación con otros escolásticos anteriores, una mayor y más afinada vecindad con la vida real y, al mismo tiempo, un saber volverse con igual agilidad hacia el mundo abstracto de las matemáticas y la especulación filosófica.

En su obra se encuentra, además, una teoría o doctrina de las formas de los significados, estrechamente relacionada con la teoría de las categorías, porque pone en evidencia la distinta formación categorial del "significado en general", sentando las bases para cualquier elaboración posterior de los problemas lógicos del significado y de la validez.

Hace algunas semanas tuve la suerte de encontrarme (gracias a la generosidad de nuestro amigo el profesor Rafael Ramón Guerrero) con la edición digital de las Ponencias y Comunicaciones del *XII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval "Juan Duns Scoto"* al que ya he aludido anteriormente. Entre las abundantes y magníficas aportaciones que allí se hicieron, he de citar una que me ha impresionado por su compresión, precisión y el conocimiento

---

[12] Babolin, A., «Prefazione», p. x, véase *Heidegger, la dottrina del delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1974.

de la materia que pone de manifiesto. Me refiero a la ponencia del profesor Josep-Ignasi Saranyana «Duns Escoto leído por Heidegger».[13]

Aunque, en este mismo contexto, no quisiera dejar de recordar también la aportación de nuestro colega Joaquim Cerqueira Gonçalves[14], me he detenido en el modo en que Saranyana nos aproxima sintética y esencialmente a las tres primeras conclusiones de la tesis de habilitación de Heidegger, donde se incide en los temas puramente metafísicos y donde se vislumbra un modo de esbozar la relación entre **decir y pensar el ser**. Previamente, Saranyana explica la presencia de Emil Lask y su búsqueda de una protoforma (*Urform*) en el desarrollo del texto de Heidegger; una *protoforma* que –en el ámbito de una *lógica de la filosofía* […].

> «se identifica con una especie de protocategoría. En la protocategoría alcanzan su unidad las categorías aristotélicas; y en la protoforma se unifican los predicables. Por encima de ese nivel, un peldaño más arriba, se realiza **la unidad del ser-pensado con el pensar-el-ser** [la "negrita" es mía]. La tesis de habilitación de Heidegger desembocaba, buceando en el escotismo, en la búsqueda de la cuestión filosófica fundamental, la unidad original y originaria.
>
> […] La noción escotista de ente es, en efecto, una noción comunísima, absolutamente indeterminada y unívoca a todos los entes; es el denominador común más general posible de todo cuanto es. Para llegar a tal noción es preciso un proceso abstractivo (si así puede denominarse), que va más allá que la mera abstracción aristotélica, negando todas las diferencias formales que diversifican los seres, hasta obtener la pura *'ratio entis quidditativa'.* En el fondo, el ente así entendido es como el género generalísimo que engloba todos los géneros supremos (categorías) y también los predicables, algo así como una protoforma ontológica»[15].

Por su parte, la ponencia de Saranyana me trajo a la memoria una entrevista con Henry Corbin (el traductor de las obras de Heidegger al francés) que

---

[13] Saranyana, J. I., «Duns Escoto leído por Heidegger», *XII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval "Juan Duns Scoto". Séptimo centenario de su muerte (1308-2008)*, Buenos Aires, FEPAI, 2008.

[14] Cerqueira Gonçalves. J., «A questão da onto-teologia e a metafísica de João Duns Escoto», Ibíd.

[15] Saranyana, J. I., *o. c.* p. 4.

había leído y que recuperé gracias a Internet[16]. Corbin recordaba la época en que tuvo que sustituir a Alexandre Koyré en la sección de Ciencias Religiosas de la *Ecole des Hautes Etudes* durante los años 1937-1939 y comenta el gran provecho que pudo sacar de Scoto, al recordar su lectura y anotaciones de la tesis de habilitación de Heidegger:

> «Este libro contiene páginas que fueron particularmente esclarecedoras para mí, pues trataban de lo que nuestros filósofos medievales llamaban la *grammatica speculativa.* Al tratar de la hermenéutica luterana, puse en marcha lo que había aprendido de la *grammatica speculativa.* Se trata de una noción que, efectivamente, domina la hermenéutica del joven Lutero, la de la *significatio passiva*, sobre la cual trata precisamente la gramática especulativa».

La entrevista a Corbin posee un gran interés porque, además de sus comentarios y algunos ejemplos muy esclarecedores, nos ayuda a entender de qué modo tan fértil podemos recuperar toda una serie de estructuras conceptuales que contribuyen al desvelamiento de un problema esencial y, por tanto, permanente en el tiempo.

A través de sus palabras constatamos que el triunfo de la hermenéutica como *Verstehen* reside en saber que lo que comprendemos realmente, no es más que lo experimentado y sufrido por nosotros, lo que nosotros soportamos en nuestro propio ser. La hermenéutica no consiste sólo en deliberar sobre estos conceptos; es esencialmente el desvelamiento de lo que pasa en nosotros, el desvelamiento de lo que nos hace emitir tal concepción, tal visión, tal proyección. Citando a Corbin:

> «Cuando nuestra pasión pasa a ser acción, un soportar activo, proféticopoiético. El fenómeno del sentido, que es fundamental en la metafísica del Ser y Tiempo, es el vínculo entre el significante y el significado. Pero ¿qué es lo que hace este vínculo sin el cual el significante y significado permanecerían sólo como objetos de consideración teórica? Este vínculo es el sujeto, y este sujeto es la presencia, presencia del modo de ser en el modo de comprender. Pre-sencia, Da-sein (ex-sistencia, ser-ahí). […] estar-ahí es esencialmente hacer acto de presencia, el acto de esta presencia por la cual

[16] Nemo, Ph., «Henry Corbin: de Heidegger a Sohravardî. Conversación con Philippe Nemo», Radio France-Culture, 2 de junio 1976, trad. de E. Peña Velasco, corrección de E. Eskenazi, enlace URL: http://homepage.mac.com/eeskenazi/corbin4.html.

y para la cual se desvela el sentido en el presente, esta presencia sin la cual nunca se desvelaría algo así como un sentido en el presente. De este modo, la modalidad de esta presencia humana es reveladora, pero de tal manera que, revelando el sentido, es ella misma quien se revela, ella misma la que es revelada. Nuevamente, la concomitancia pasión-acción»

Para concluir: no sólo los textos por descubrir, ni los ya conocidos, el tesoro que todavía esconden los textos medievales requieren de algo más que una investigación historiográfica. Necesitan de lectores y pensadores que, acuciados por la realidad vivida y pensada hoy, sean capaces de descubrir que en aquellos textos –que conservan en los anaqueles de sus biblioteca o permanecen abiertos ante sus mismos ojos– se atesoran líneas de diálogo con el presente y el pasado, destellos de inteligencia premoderna de la que tan necesitados podemos estar después de la así llamada "crisis de la modernidad".

EL DERECHO DE GENTES. UN CONCEPTO FUNDAMENTAL EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE SAN ISIDORO DE SEVILLA Y SANTO TOMÁS DE AQUINO

María Martín Gómez
Universidad de Salamanca

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los términos más célebres en la historia de la filosofía política ha sido el de derecho de gentes. Se conoce por derecho de gentes (*ius gentium*) el conjunto de normas universales, basadas en la razón natural del ser humano, existentes en todos los pueblos, y, por tanto, capaces de regular las relaciones internacionales entre todos los hombres. Aunque esta definición podría convenir de un modo general, existe, no obstante, cierta disparidad cuando se intenta esclarecer qué tipo de derecho corresponde al derecho de gentes. Así pues, como enseguida veremos, desde sus mismos orígenes, se han desatado distintas polémicas a la hora de delimitar la naturaleza de este derecho. Si nos retrotraemos a su protohistoria, nos daremos cuenta de que existe un problema crucial en la concepción primera del derecho de gentes, pues no está nada claro si el derecho de gentes corresponde al derecho positivo –civil– o al derecho natural. Esta oscuridad inicial radica principalmente en el hecho de que el derecho de gentes pueda caracterizarse tanto por ser un derecho universal, y por ello vinculable al derecho natural, como también por ser un derecho positivo, histórico y consuetudinario, y por consiguiente, análogo al derecho civil.

El derecho de gentes suele equipararse al derecho natural por razón de que, tanto el derecho de gentes como el derecho natural, son dos derechos universales. Se dice del derecho de gentes que es universal porque pertenecen a él una serie de normas válidas para todas las naciones y, por tanto, comunes a todos los hombres. Pero el derecho de gentes también se vincula al derecho civil por cuanto es un derecho positivo e histórico. *Positivo*, porque sus preceptos no son en sí mismos buenos o malos, sino que lo son porque la voluntad de los pueblos lo ha establecido de ese modo; e *histórico,* porque ha sido introducido en el curso de la historia por el consentimiento expreso o tácito de las personas. En palabras del profesor Luciano Pereña: «el derecho de gentes comprende aquel conjunto de normas universales, porque regula las relaciones de todos los hombres; históricas, porque tienen su origen en el proceso del tiempo; positivas, porque dependen del consentimiento expreso o tácito de

todas las gentes»[1]. De esta manera, y por la definición misma del derecho de gentes, se hace difícil dilucidar si pertenece al derecho natural o al civil.

Esta dualidad interna en la propia naturaleza del concepto proviene de lejos: de sus orígenes en la Roma imperial. La noción de *ius gentium* aparece por primera vez en el derecho romano referido a un código jurídico universal, es decir, a un sistema de derecho que englobaba a todos los hombres. No debe de extrañarnos que un concepto de estas características emergiera precisamente en el Imperio romano. Con el avance y la expansión del Imperio, a partir del siglo III a. C., se hizo necesario un nuevo sistema jurídico que fuera capaz de ordenar las relaciones entre los ciudadanos romanos, entre éstos y los no romanos, e incluso las relaciones de los no romanos entre sí.[2] Los juristas romanos denominaron a este conjunto de normas jurídicas *ius gentium,* entendiéndolo en el sentido de derecho de todas las gentes. Hay que tener en cuenta, por tanto, que más que al derecho internacional moderno, la noción romana de *ius gentium* se refería a las normas que regulan las relaciones que tienen los hombres en tanto que seres humanos, pero siempre en dependencia con la ciudadanía romana. Con todo, es esta acepción del término, el derecho de gentes como el derecho común a todos los hombres, la que más interesa a la filosofía a la hora de considerar el concepto en relación con la Edad Media y con la filosofía escolástica española.

En la Roma imperial, los filósofos-juristas que más intensa y extensamente trataron los asuntos relacionados con el derecho de gentes fueron seguramente Gayo, Ulpiano y Cicerón. Con algunas diferencias: mientras que Gayo y Ulpiano lo identificaban con el derecho natural, Cicerón aseveraba que el derecho de gentes era un derecho civil, establecido por los ciudadanos en concordancia con la razón. Tanto en las teorías de Gayo como en las de Ulpiano, la consistencia del *ius gentium* aparecía fundada en la razón natural del ser humano, y por eso podía predicarse de todos los hombres sin distinción alguna de su ciudadanía. Así pues, Gayo y Ulpiano atribuían la universalidad

---

[1] Pereña Vicente, L., «La tesis», en *Introducción al «De Legibus» de fray Luis de León*, Madrid, C.S.I.C., 1963, p. 63.

[2] Escribe Max Kaser que el derecho de gentes «sólo se desarrolló a fondo con la expansión de la potencia romana por toda Italia y sobre regiones ultramarinas, es decir, con el enorme impulso de la economía y la sociedad romanas a partir del siglo III a. C. Este desarrollo produjo la necesidad de un ordenamiento esclarecedor de las relaciones sociales y jurídicas entre romanos y no romanos (peregrinos), esto es, de sujetos particulares entre sí, por lo tanto, en el ámbito del Derecho privado». (Ver Kaser, M., *Ius Gentium*, Granada, Comares, 2004, p. 7).

del derecho de gentes a que sus normas aparecían a la razón como evidentes e indudables. En este sentido, podría afirmarse que el derecho de gentes y el derecho natural se identificaban en las suposiciones de estos dos autores. Por el contrario, Cicerón entendía que el derecho de gentes se inscribía en el derecho civil y por eso escribe en su tratado *Sobre los deberes*: «nuestros mayores quisieron que fuera uno el derecho de gentes y otro el civil; el derecho civil no es siempre necesariamente el derecho de gentes, pero el derecho de gentes siempre es también el derecho civil».[3] Cicerón creía que el derecho de gentes pertenecía al derecho civil por cuanto dependía del consentimiento y del acuerdo de las gentes para su establecimiento. Además, por esta misma característica, el derecho de gentes no puede pertenecer al derecho natural, ya que el derecho natural jamás se establece mediante un pacto y el derecho civil es justamente aquel derecho que ha sido establecido por una comunidad.

Éste será el confuso panorama que llegue a nuestros dos autores medievales: San Isidoro de Sevilla y Santo Tomás de Aquino.

2. EL DERECHO DE GENTES EN LA EDAD MEDIA

San Isidoro de Sevilla fue uno de los pocos eruditos que ha sido capaz de abarcar y transmitir todo el saber de su tiempo. Lo recopiló en su célebre obra enciclopédica *Originum sive etymologicarum libri viginti*, conocida coloquialmente como las *Etimologías*. A él se debe la sistematización de conceptos clave en filosofía como el de retórica, dialéctica, y, claro está, también el de derecho de gentes.

En el libro V de las *Etimologías,* dedicado al estudio de las materias jurídicas, San Isidoro establece una división del derecho en derecho natural, civil o de gentes: «El derecho puede ser natural, civil o de gentes». Se llama derecho natural al «derecho que es común a todos los pueblos, y existe en todas partes, por el simple instinto de la naturaleza, y no por ninguna promulgación legal». Se llama derecho civil al «derecho que cada pueblo o ciudad ha establecido para sí mismo, sirviéndose de un criterio divino o humano».[4] En cuanto al

---

[3] Cicerón, M. T., *Sobre los deberes*, Madrid, Alianza, 1989, p. 226.

[4] San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Madrid, B.A.C., 2004, pp. 501-503. Las palabras originales de San Isidoro de Sevilla eran éstas: «*Ius autem naturale [est], aut civile, aut gentium. Ius naturale [est] commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, on constitutione aliqua habetur*» (…) «*Ius civile est quod quisque populus vel civitas sibi proprium humana divinaque causa constituit*».

derecho de gentes, si bien San Isidoro no nos ofrece propiamente una definición de él, pues se limita a señalar las acciones reguladas por este derecho, en un determinado momento, San Isidoro asevera que se trata de un derecho vigente en casi todos los pueblos y que lo practican «*casi* todas las gentes». La cita completa refiere además que «el derecho de gentes se manifiesta en la ocupación de tierras, construcciones de edificios, fortificaciones, guerras, prisioneros, servidumbres, restituciones, tratados de paz, armisticios; comprende también la inviolabilidad de los embajadores o la prohibición de contraer matrimonio con personas extranjeras. Y se llama derecho de gentes porque tiene vigencia en *casi* todos los pueblos».[5]

Como podemos apreciar, el concepto de *gentes* de San Isidoro ya no queda circunscrito a la relación que se tenga con respecto a la ciudadanía romana. Ampliando la acepción de Gayo, Ulpiano y Cicerón, San Isidoro se refiere al derecho de gentes como un derecho que engloba a todos los pueblos.[6] Pero su definición no acaba de despejar el problema inicial sobre si el derecho de gentes pertenece al derecho natural o al positivo. Por una parte incluye bajo el derecho civil el derecho de gentes –«el derecho se divide en derecho natural, civil o de gentes»–, pero por otra asevera que es un derecho universal, vigente en todos los pueblos, y, por tanto, sería vinculable al natural: «tiene vigencia en *casi* todos los pueblos».

Con todo, parece que el santo hispalense se inclinaría a pensar que es un derecho civil, pues si el derecho civil es el derecho que cada pueblo o ciudad se otorga a sí mismo, el derecho de gentes pertenecería también a este tipo de derecho que se establece en cada ciudad. Además, San Isidoro sí se encarga específicamente de distinguirlo del derecho natural al afirmar que el derecho de

---

[5] Ibíd., «*Ius gentium est sedium occupatio, aedificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, postliminia, foedera pacis, indutiae, legatorum non violandorum religio, conubia inter alienigenas prohibita. Et inde ius gentium, quia eo iure omnes fere gentes utuntur*».

[6] Decimos que San Isidoro de Sevilla amplía la concepción romana por cuanto pensamos que San Isidoro va más allá del tratamiento de los juristas romanos. También Alejandro Rubio reclamó para San Isidoro un lugar destacado en la historia del derecho de gentes. Escribe el catedrático de derecho que «de San Isidoro, más que el contenido de su división tripartita, se recogió la parte nominal de la misma y, como ésta coincidía con la enumeración de Ulpiano, se dio el caso singular de que algunos creyeron que San Isidoro se había limitado a reproducir el concepto romano, cuando en realidad lo reemplaza por otro más genial y más exacto. San Isidoro debe ser citado en lugar preferente, dentro del largo proceso que va desde la *Instituta* hasta la concepción de Francisco Suárez del derecho de gentes». (Herrero y Rubio, A., *Historia del derecho de gentes*, Valladolid, Gráficas Andrés Martín, 1967, pp. 37-38).

gentes es común a *casi* todos los pueblos. Es decir, según el arzobispo de Sevilla, el derecho de gentes se distinguiría del derecho natural en que éste siempre es común a todos los hombres, mientras que el derecho de gentes se extiende a *casi* todas las gentes. Así pues, es por razón de su alcance y extensión, por lo que el derecho de gentes se diferencia del derecho natural: el derecho natural concierne a todos los pueblos sin excepción alguna, mientras que el de gentes no llega a alcanzar a todos.

Años más tarde, la polémica resurgirá de la mano de Tomás de Aquino. Santo Tomás trató el problema del derecho de gentes en repetidas ocasiones si bien, voy a referirme principalmente a los dos artículos de la *Suma Teológica*, donde trata la cuestión de si San Isidoro ha elaborado una división apropiada al establecer que el derecho de gentes estaba incluido en el derecho civil. (I-II, q. 95, arts. 3 y 4). En principio, parece que Santo Tomás sigue y corrobora la doctrina de San Isidoro cuando éste concluye que el derecho de gentes pertenece al derecho positivo.[7] Así, vemos afirmar a Santo Tomás que «el derecho positivo se divide en derecho de gentes y derecho civil».[8] Pero en otro pasaje de su obra, Santo Tomás expresa un parecer distinto al considerar ahora que el derecho de gentes, por ser *común* a todos los hombres, parece que debiera formar parte del derecho natural, pues «todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente».[9]

En cualquier caso, esta *novedosa* posición tomista, en ningún modo refutaría la autoridad de San Isidoro; antes al contrario, puede decirse que la perfecciona. Para Santo Tomás, el derecho de gentes sería derecho civil, positivo,

---

[7] Afirma a este respecto el padre Santiago Ramírez que Santo Tomás sigue a San Isidoro porque también lo había seguido su maestro San Alberto Magno, pero aún así, Santo Tomás también es capaz de distanciarse de San Isidoro cuando lo cree conveniente. Escribe Santiago Ramírez: «San Isidoro lo considera como positivo, según interpretación de San Alberto Magno, a quien sigue Santo Tomás (…) y a imitación de ellos, lo cataloga a veces el Angélico entre el derecho positivo (…) Otras veces, con Gayo y las *Instituciones*, lo cataloga entre el derecho natural. Y esto ocurre con más frecuencia, porque en realidad el derecho de gentes tiene más de natural que de positivo». (Ramírez, S., *El derecho de gentes. Examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*, Madrid-Buenos Aires, Studium, 1955, pp. 95-96).

[8] Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 95, a.4: «*Et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile*». Por lo demás, la edición que utilizo a la hora de citar la *Suma Teológica* de Santo Tomás es la de 1956 de la B.A.C. (Ver páginas 169-175).

[9] Ibíd., q. 94, a.2: «*Inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturales inclinationem, ratio naturaliter apprehendit*».

pero no debe de olvidarse que el derecho civil y todas las leyes humanas se derivan siempre de la ley natural. En este sentido escribe el Aquinate:

«Primero, pertenece a la razón formal de ley humana el ser derivada de la ley natural, como consta de lo arriba dicho. Y, bajo esta consideración, el derecho positivo se divide en derecho de gentes y derecho civil, según los dos modos en que una cosa se deriva de la ley natural, como queda dicho ya. Porque al derecho de gentes pertenecen aquellas cosas que se derivan de la ley natural como las conclusiones se derivan de los principios; por ejemplo, las justas compras, ventas y cosas semejantes, sin las cuales los hombres no pueden convivir entre sí, convivencia que es de ley natural, porque el hombre es por naturaleza un animal sociable. Pero las cosas que se derivan de la ley natural por vía de determinación particular, pertenecen al derecho civil, en virtud del cual toda ciudad determina qué es lo más conveniente para su prosperidad».[10]

De este modo, el teólogo dominico ofrecía una solución mediadora, pero, a decir verdad, poco clara respecto a la naturaleza del derecho de gentes, ya que la similitud entre los conceptos de derecho de gentes y derecho natural en la doctrina de Santo Tomás hace difícil deslindarlos conceptualmente. Nos encontramos, pues, con otra posición teórica, en la que, si bien se defiende que el derecho de gentes es derecho positivo, determinado y establecido por una ciudadanía, se sigue ligando al derecho natural en tanto que se trata de un derecho derivado de la ley natural.

Siendo así las cosas, sin embargo, Santo Tomás, en un momento dado, rebate el argumento de que el derecho de gentes pudiera igualarse al derecho natural con estas palabras: «ciertamente, el derecho de gentes, en cierto modo, es natural al hombre, porque es algo racional, ya que se deriva de la ley natural por vía de conclusión que no está muy lejos de los principios; por eso fácilmente convinieron los hombres en él. No obstante, se distingue de la ley

---

[10] Ibíd., q. 95, a.4: «*Est enim primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae, ut ex dictis (a.2) patet. Et secumdum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae, ut supra (a.2) dictum est. Nam ad ius gentium pertinet ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis : ut iustae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent ; quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale, ut probatur in «I Polit».. Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommodum determinat*».

natural, máxime bajo el aspecto en que ésta es común a todos los animales».[11] Según esta cita el derecho de gentes no puede ser natural principalmente por dos razones. En primer lugar, porque lo perteneciente al derecho natural se deduce de los primeros principios necesariamente y lo que es de derecho de gentes se deduce de los primeros principios por vía de conclusión. Es decir, el derecho de gentes es una deducción de los primeros principios de la ley natural, pero no es una deducción necesaria. Además, y en segundo lugar, el derecho de gentes no puede ser parte del derecho natural por cuanto el derecho natural es común a todos los animales y el derecho de gentes es exclusivo de los seres humanos: «es algo racional».

Así las cosas, según la concepción tomista, el derecho de gentes sería un derecho esencialmente intermedio entre el derecho natural, contenido en los primeros principios de la ley natural y el derecho civil meramente positivo, contenido en las simples determinaciones de esos mismos principios. Podría decirse por tanto que en la filosofía tomista, el derecho de gentes será derecho natural o positivo dependiendo de las circunstancias. Como enseña Agustín Basave, «cabe decir, en consecuencia, que es un Derecho intermedio: un Derecho natural, si lo comparamos con el puramente positivo de las simples determinaciones o aplicaciones; positivo si se comparase con el Derecho puramente natural de los primeros principios».[12]

3. EL DERECHO DE GENTES EN LA MODERNIDAD ESPAÑOLA

Durante los siglos XVI y XVII, los teólogos españoles van a seguir manteniendo viva esta controversia acerca del ámbito del derecho de gentes. Los teólogos de la época, escolásticos, no podían pasar por alto un concepto que figuraba en la *escuela*: en las *Instituciones*, en las *Etimologías* de San Isidoro, en el *Decreto* de Graciano y en la misma teología de Santo Tomás. Pero es que además, la cuestión del derecho de gentes, tras el descubrimiento de América, había alcanzado una dimensión e importancia hasta entonces desconocida. Ante el descubrimiento y las guerras sucedidas en América urgía exponer, enseñar y aclarar los fundamentos de un derecho como el de gentes, en aras de

---

[11] Ibíd., «*Ad primum ergo dicendum quod ius gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis quae non est multum remota a principiis. Unde de facile in huiusmodi homines consenserunt. Distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune*».

[12] Basave Fernández del Valle, A., *Filosofía del derecho internacional*, México, Universidad Nacional de México e Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1985, p. 374.

arrojar un poco de luz al problema de las Indias. Las doctrinas más conocidas son seguramente las de los maestros pertenecientes a la denominada Escuela de Salamanca. De entre todos ellos, destaca la figura del dominico Francisco de Vitoria.[13]

Francisco de Vitoria va a continuar esta línea abierta por Santo Tomás –el derecho de gentes parece ser un derecho civil, pero al ser universal puede vincularse al natural– y por eso tampoco establece rotundamente si el derecho de gentes pertenece al derecho natural o al positivo. En su famosa relección *Sobre los indios* Francisco de Vitoria nos habla de este alcance dual del derecho de gentes al reconocer que el derecho de gentes puede ser entendido como derecho natural o como derecho positivo. En todo caso, Vitoria concederá más importancia al hecho de que pueda ser un derecho positivo, por cuanto entiende que tiene su origen en la voluntad humana. Así le vemos afirmando:

> «Y ciertamente muchas cosas parecen proceder del derecho de gentes, el cual, por derivarse suficientemente del derecho natural, tiene manifiesta fuerza para dar derecho y obligar. Y dado que no siempre se derive del derecho natural, parece que basta el consentimiento de la mayor parte del orbe, sobre todo si es a favor del bien común de todos. Si, por consiguiente, después de los primeros tiempos de criado el mundo o reparado después del diluvio, la mayoría de los hombres estableciesen que los legados en todas partes fueran intangibles, que los mares fueran comunes, que los cautivos de guerra fueran esclavos, y que convenía que los huéspedes no fueran expulsados, ciertamente esto tendría fuerza de ley, aunque algunos otros se opusieran»[14].

---

[13] Juan Belda expone como una de las características específicas de la Escuela de Salamanca el que prestasen «atención a la orientación pastoral y moral (práctica y espiritual) de la teología, estudiando con particular atención los problemas relacionados con el hombre y la cultura de su tiempo (ética social, política y económica: la guerra y la paz, los derechos humanos, la conquista americana, precio justo, usura, mendicidad y limosna, gracia y libertad, etc.)». Ver Belda Plans, J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 2000, p. 183. En este sentido cabe destacar el testimonio de Domingo de Soto. En el *Prólogo* a su obra de *Justitia et Jure* nos cuenta Soto cómo la gente acudía a ellos para resolver todo tipo de problemas morales: «¡Tanta era el ansia de los que acudían a mí con frecuencia con diversas dudas y con cuestiones sobre los nuevos contratos! Nadie debe censurar que los teólogos se encarguen de esta tarea, que parece ser más propia de los jurisconsultos, ya que el Derecho Canónico ha brotado de las entrañas de la Teología como el Civil de la Ética». (Domingo de Soto: *De Justitia et Jure*, vol. I, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, p. 6).

[14] Francisco de Vitoria: *De los Indios: Relección primera*, en *Obras*, Madrid, B.A.C., 1960, p. 710. «*Et quidem multa videntur procedere ex iure gentium, quod quia derivatur sufficienter ex*

Comprobamos, finalmente, que Vitoria entiende que es más propio afirmar que el derecho de gentes pertenezca al derecho positivo, por cuanto una prueba concluyente de esto mismo es que el derecho de gentes puede ser abolido o instaurado por la voluntad humana, lo que jamás podría suceder si fuera parte del derecho natural. Esta tesis voluntarista será aceptada por casi todos sus discípulos: Melchor Cano, Diego de Chaves, Domingo de las Cuevas o Domingo de Soto.

Domingo de Soto piensa igualmente que el derecho de gentes pertenece al derecho positivo y así lo dice expresamente en su tratado *De Justitia et Jure* (libro III, q.1, art.3): «el derecho de gentes se distingue del derecho natural y se halla comprendido en el derecho positivo».[15] Pero, tal y como ya advertía fray Luis de León,[16] en un momento dado de este tratado (libro I, q.5, art.4), Soto sostiene que también podría resultar admisible afirmar que el derecho de gentes se deduce de los principios del derecho natural. Escribe Soto que «con lo dicho queda resuelta la primera dificultad, porque se concede que el derecho de gentes es natural, de tal manera que a la vez se admita que es también distinto de él por la manera de derivarse, sobre todo cuando la conclusión está muy lejos de sus principios».[17] Como puede apreciarse, aunque Soto admitía que el derecho de gentes era distinto del derecho natural por la forma de derivarse, sin embargo, lo presenta como derecho natural.

---

iure naturali, manifestam vim habet ad dandum ius et obligandum. Et dato quod non semper derivetur ex iure naturali, satis videtur esse consensus maioris partis totius orbis, maxime pro bono communi omnium. Si enim post prima tempora creati orbis, aut reparati post diluvium, maior pars hominum constituerit, ut legati ubique essent inviolabiles, ut mare esset commune, ut bello capti essent servi, et hoc ita expediret ut hospites non exigerentur, certe hoc haberet vim etiam aliis repugnantibus». Para un estudio específico de la concepción del derecho de gentes que tenía Francisco de Vitoria pueden consultarse los magníficos estudios de Ignacio G. Menéndez-Reigada, de Luis Getino, Vicente Beltrán de Heredia o Luciano Pereña.

[15] Domingo de Soto: *o. c.*, vol. II, p. 196. «*Ad quaestionem unice conclusione respondetur. Ius gentium à iure naturale distinguit, sub iure positive comprehenditur*». A continuación, añadía Soto que «aunque Santo Tomás no formula expresamente esta conclusión, sin embargo, en las respuestas a las dificultades con que al principio de la cuestión arguye que el derecho de gentes es natural, se ve claramente que su pensamiento es negar esto, y en consecuencia afirmar que es de derecho positivo».

[16] Fray Luis de León, *Tratado sobre la ley*, El Escorial-Madrid, Ediciones Escurialenses, 2005, p. 229.

[17] Domingo de Soto, *o. c.*, vol. I, p. 45. «*Per haec soluitur argumentum primu. Ius enim gentium sic no negatur quodam modo esse naturale, ut tamen censeatur ab illo differre propter illationem, tunc praefer tim du longius conclusio a principiis distat*».

No quisiera finalizar este trabajo sin hacer una referencia –forzosamente breve– a la doctrina acerca del derecho de gentes del agustino fray Luis de León, por ser una de las más innovadoras y también una de las más desconocidas. Fray Luis de León participa de esta polémica de la que venimos dando cuenta en su *Tratado sobre la ley*, y lo hace previniéndonos de la dificultad del tema: «es dudoso (afirmar) si el derecho de gentes pertenece a la ley natural o mejor a la humana, pues no sólo Santo Tomás sino otros maestros son de distinto parecer».[18] Fray Luis entiende que el derecho de gentes es un derecho intermedio entre el derecho natural y el positivo: es positivo porque ha sido establecido por los hombres, pero es de derecho natural, por cuanto el derecho de gentes se infiere de la ley natural. Ahora bien, teniendo en cuenta la ley natural, fray Luis distinguirá dos tipos de preceptos. Los preceptos que se infieren de la misma ley natural, considerando la naturaleza humana en puridad y absolutamente, son de ley natural; en tanto que los preceptos que se deducen de la ley natural y toman la naturaleza humana no de modo absoluto, sino sabiendo que la naturaleza humana se corrompió *secundum quid* a causa del pecado original y que la actuación humana siempre está condicionada por unas circunstancias y condiciones particulares, pertenecen al derecho de gentes. Fray Luis introduce así dos términos novedosos en la explicación del derecho de gentes que constituyen la originalidad de su pensamiento: naturaleza absoluta y naturaleza condicionada. Si bien el derecho de gentes se deriva de la ley natural, no es menos cierto que no se trata de un derecho necesario de la naturaleza humana, si se la considera a ésta de un modo absoluto.

Esta tesis luisiana, retomada por otros teólogos hispanos como Báñez o Suárez, se concretará en el primer tratado sistemático sobre el derecho internacional elaborado por el holandés Hugo Grocio. Grocio distingue entre el derecho de gentes primario, que consideraba inalterable por derivarse del derecho natural, y el derecho de gentes secundario o positivo, que se deriva de la voluntad de los ciudadanos. Grocio transmitía y difundía de esta manera las ideas de la Escuela de Salamanca por Europa y con su estudio se alcanzaba la plenitud del derecho internacional contemporáneo.

---

[18] Fray Luis de León, *o. c.*, pp. 224-225. «*Dubium utrum ius gentium pertineat ad legem naturalem vel potius ad legem humanam, nam et divus Thomas et etiam alii doctores varii sunt*». Escribe el editor del *Tratado sobre la ley*, el profesor José Barrientos, que si bien fray Luis tuvo que hacer concesiones a las exigencias normativas del ambiente salmantino, su doctrina es fruto "de una mentalidad distinta y de un espíritu diferente al de la mayoría de los salmantinos". (Ver Barrientos García, J., «Introducción», p. 39).

Algunos historiadores han soslayado las bases teóricas del término *ius gentium* declarando a Hugo Grocio como el primer autor que trató específicamente la naturaleza y el objeto de este derecho. Con todo, no está dicho todo. La declaración debe admitirse sólo en parte. En nuestro estudio hemos querido poner de manifiesto cómo en la génesis de un concepto tan relevante como el derecho de gentes jugaron un papel primordial no sólo las reflexiones de los teólogos españoles, sino también las de los juristas romanos y, especialmente, las de los filósofos medievales San Isidoro de Sevilla y Santo Tomás de Aquino. Interesan ahora los medievales. De estos dos últimos filósofos se hace necesario un estudio verdaderamente esclarecedor de lo que fueron sus aportaciones en el ámbito de la filosofía política. Porque si bien es cierto que el tratamiento que San Isidoro y Santo Tomás otorgaron al derecho de gentes no propicia la creación de un derecho internacional moderno, sin embargo, el hecho de que la filosofía política medieval defendiera la existencia de normas jurídicas comunes a todos los hombres, y por tanto universales, posibilitará que tiempo más tarde se pueda hablar de un derecho internacional. Las valiosas contribuciones de San Isidoro y Santo Tomás radican en esto mismo: en que fueron ellos los que posibilitaron un orden jurídico universal. Tenemos aquí una buena y nueva prueba de la actualidad de la filosofía (medieval).

ARISTÓTELES Y LA «MUNDANA PHILOSOPHIA» EN EL *DE PERLEGENDIS PHILOSOPHORUM LIBRIS* DE PETRUS IOHANNIS [OLIVI]

Jaume Mensa i Valls
Universitat Autònoma de Barcelona

1. INTRODUCCIÓN

El franciscano espiritual de nombre Petrus y apellido Iohannis (*c.* 1248-1298) era un teólogo muy bien formado,[1] con un profundo conocimiento no sólo de los autores medievales sino también de los filósofos antiguos.[2] Basta una

[1] En Languedoc, y también en Catalunya, el nombre identificativo de una persona se formaba con el nombre de pila y, a continuación, el apellido en genitivo: Petrus Iohannis. Así pues Iohannis no forma parte de un supuesto nombre de pila compuesto ni indica tampoco la procedencia, sino que es el verdadero apellido. En la documentación conocida del siglo XIV no aparece jamás Olivi. Cf. Perarnau i Espelt, J., «Opere di Fr. Petrus Johannis in processi catalani d'inquisizione della prima metà del XIV secolo», en Pietro di Giovanni Olivi, *Opera edita et inedita. Atti delle Giornate Internazionali di Studio*. Grottaferrata (Roma) 4-5 Dicembre 1997, Grottaferrata, Ed. Archivum Franciscanum Historicum, 1999, p. 507.

[2] Sobre la bibliografía general de Petrus Iohannis publicada antes de 1982, cf. Péano, P., «Olieu (Olivi, Pierre Jean)», en *Dictionnaire de spiritualité*, XI (Nabinal-Ozanam), París, Beauchesne, 1982, pp. 751-762. Para los estudios publicados en años posteriores, cf. las correspondientes fichas bibliográficas con un breve comentario descriptivo en *Medioevo Latino. Bolletino bibliografico della cultura europea dal secolo VI al XIV*.
Sobre el pensamiento filosófico de Petrus Iohanni, cf. Vian, P., «Olivi filosofo-teologo», en Pietro di Giovanni Olivi, *Scritti scelti*. A cura di Paolo Vian (Fonti Cristiane per il Terzo Millenio, 3), Roma, Città nuova editrice 1989, pp. 85-95, donde el lector interesado hallará la bibliografía básica sobre el tema, una introducción sobre la filosofía y la teología de Petrus Iohannis y la traducción italiana del *De perlegendis philosophorum libris (La lettura dei libri dei philosophi)*, pp. 96-103). Los siguientes estudios son fundamentales: Jansen, B., «Der Augustinismus des Petrus Johannis Olivi», en *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*. Studien und Texte Martin Grabmann […] gewidnet (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Supplementenband, III), Münster i. W., 1935, pp. 878-895; Ehrle, F., «L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali», en *Xenia Thomistica*, 3 (1925), pp. 517-588; Bettoni, E., *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi. Saggio* (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore. Nuova Serie, 73), Milano, 1959, especialmente el primer capítulo, «Pier di Giovanni Olivi e la filosofia», pp. 55-66; Stadter, E., «Die Seele als "minor mundus" und als "regnum". Ein Beitrag zur Psycologie der Mittleren Franziskanerschule», en *Universalismus und Partikularismus im Mittelalter*, *Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, herausgegeben von P. Wilpert, Berlín, 1968, pp. 56-71; D'Alverny, M.-Th., «Un adversaire de saint Thomas: Petrus Iohannis Olivi», en *St. Thomas Aquinas, 1274-1974.*

simple ojeada, por ejemplo, al índice de las *«allegationes philosophorum»* de sus *Quaestiones in secundum librum sententiarum* para darnos cuenta del amplio uso que hace de los filósofos paganos y árabes. [3] En este índice hallamos por ejemplo los nombres de Algazel, Avicena, Averroes, Platón, Cicerón, Proclo, Porfirio, Simplicio y, ciertamente, Aristóteles. Las referencias a Aristóteles ocupan nada menos que ocho páginas. ¿Pero qué uso hace el franciscano espiritual de la filosofía en general y particularmente de Aristóteles en su quehacer teológico? ¿Hasta qué punto un pensador cristiano puede asumir los planteamientos del Estagirita? ¿Cuáles fueron sus aportaciones más notables? ¿Qué peligros puede conllevar para un creyente cristiano la lectura de sus libros? Para tratar de hallar una respuesta a estas preguntas, nos proponemos en estas páginas analizar el opúsculo de Petrus Iohannis *De perlegendis philosophorum libris.* Veremos también hasta qué punto otros «espirituales» como Angelo Clareno y Ubertino de Casale siguen (o no) las ideas de Petrus Iohannis.

2. APUNTE BIBLIOGRÁFICO

Según el editor de las mencionadas *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, Bernardus Jansen, existe una incoherencia, por un lado, entre la forma de citar «honorifice» a los filósofos paganos y árabes en las *Quaestiones* y, por otro lado, el contenido del *De perlegendis philosophorum libris* –opúsculo inédito en aquel momento–, obra crítica con la «ciencia profana»; estas «contrarietates et inconcinnitates solum ex acri ingenio et temperamento vivido seu excitato explicari possunt».[4] En el año 1941, F. Delorme editó el *De perlegendis philosophorum libris*, precedido de un estudio introductorio.[5] Delorme opina

---

Commemorative Studies. Foreword by E. Gilson, Toronto 1974, II, pp. 179-218; Burr, D., «The apocalypstic element in Olivi's critique of Aristote», en *Church History*, 40 (1971), pp. 15-29; Burr, D., «Ioannis Olivi and the philosophers», en *Franciscan Studies*, 31 (1971), pp. 41-71; Schneider, T., *Die Einheit des Menschen. Die antropologische Formel «anima forma corporis» im sogenannten Korrelationenstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, 8), Münster, 1973.

[3] Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum sententiarum*. Editado por Jansen, B., I, Quaracchi, 1922; II, Quaracchi, 1924; III, Quaracchi,1926. El mencionado índice ocupa las pp. 573-582 del tercer volumen.

[4] Nota 1, página 573, volumen III.

[5] Delorme, F., «Fr. Petri Ioannis Olivi tractatus *De perlegendis Philosophorum libris*», en *Antonianum*, XVI (1941), pp. 31-44.

que aquella supuesta contradicción es «satis imaginaria»,[6] sólo explicable por la suposición que el *De perlegendis…* es un opúsculo «antiaristotélico». Afirma F. Delorme:[7]

> *«nullo modo parvipendit Olivi philosophiae mundanae veritatem, sed e contra totam eius amplitudinem exponit, ostendens quomodo apud philosophos graecos et eorum imitatores omnes iam scientias humanas recipiebat».*

Durante la segunda mitad del siglo XX el debate, extendido por aquel entonces a la obra entera del fraile franciscano, ha continuado en términos parecidos. Por un lado, Bettoni,[8] siguiendo las tesis de J. Koch,[9] coloca a Petrus Iohannis a medio camino de Buenaventura i Duns Escoto, es decir, Petrus Iohannis en parte habría derivado hacia un «naturalismo» más o menos semejante al tomista. En cambio, otros autores –E. Stadter, M.T. Alverny– han subrayado el agudo antiaristotelismo de Petrus Iohannis. M. T. Alverny, por ejemplo, ha observado que nuestro autor incluye al Doctor Angélico entre los «philosophantes» precisamente por seguir de forma no suficientemente crítica a los autores paganos y árabes, y tomarse demasiado en serio sus argumentos.[10]

3. EL *DE PERLEGENDIS PHILOSOPHORUM LIBRIS* DE PETRUS IOHANNIS

Planteamiento. El apóstol Pablo, en su primera epístola a los cristianos de la comunidad de Corintio (1 Co i, 20), ofrece cuatro indicaciones sobre cómo se deben leer los libros de los filósofos. Efectivamente, dice el Apóstol: *«stultam fecit Deus sapientiam huius mundi»* dando a entender que por la falsedad del error puede calificarse de «necia»; por la verdad de la razón, de «sabiduría»; por la vanidad de la tradición, de sabiduría «mundana»; y por la parcialidad de la especulación, de sabiduría «de este» mundo. La filosofía mundana es así porque así fueron sus autores. Disfrutaron ciertamente de un tenue destello de la luz de la inteligencia pero ofuscada por el pecado original y por «la

[6] Ibíd., pp. 35-36.

[7] Ibíd., p. 36.

[8] Bettoni, E., *o. c.*

[9] Para Koch, J., «Der Sentenzenkommentar des Petrus Johannes Olivi», en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 2 (1930), p. 309, con la filosofía de Petrus Iohannis se inicia la disolución de la síntesis agustiniano-aristotélica.

[10] D'Alverny, M.-Th., *o. c.*

mancha actual», es decir, no pudieron gozar de la luz de la fe o de la amistad con Dios. Aristóteles en el segundo libro de la *Metafísica* reconoce que los primeros filósofos se hallaban en la misma situación que el murciélago respecto a la luz del sol, y que por ello su investigación de la verdad fue difícil.[11]

Philosophia mundana: stulta. Ya que esta filosofía es necia, debe leerse con cautela; ya que alguna luz lleva, con discreción; ya que es vana, de pasada, como simple vía y no como término; ya que es módica y como infantil, no servilmente sino con dominio y señorío. Por esta razón Agustín, en el segundo libro del tratado *De Doctrina cristiana*, recomienda que los adolescentes cristianos no sigan ninguna doctrina propuesta por estos filósofos.

Si quieres darte cuenta, razona Petrus Iohannis, de cuán necia y falsa es, considera que es falsa por los principios en los que se fundamenta, por las razones de las cuales se deduce y por las conclusiones que obtiene. Así lo enseñó el Apóstol (Col. ii, 8).[12]

Por lo que se refiere a la necedad de los principios puede citarse 1 Co ii, 14. Efectivamente, el hombre-animal no puede aprehender sensiblemente los principios de verdad abstractos y espirituales. Según Pablo de Tarso (1 Co i, 18), la cruz que mortifica los sentidos de esta vida es incomprensible para los filósofos. Los principios, reconoce el mismo Aristóteles en sus *Analitica posteriora*,[13] se obtienen a partir de otros principios y de la experiencia:

> *«principa cognoscimus in quantum terminos, terminos autem non apprehendimus nisi per sensum».*

De la necedad de las razones habla el libro de las *Lamentaciones* ii, 14, cuando dice:

---

[11] *De perlegendis…*, p. 37: «Aristoteles, II *Metaphysicae* [1,2 993b] coactus est dicere quod oculus eorum se habebat ad manifestissima naturae sicut oculus noctuae ad solem; propter quod, ut ibidem dicit, consideratio veritatis fuit eis in maiori parte difficilis, et ideo primi philosophantes a principio de veritate modicum tradiderunt. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, I, 11, cita el mismo fragmento pero aplicado a los hombres en general (también a los cristianos) respecto al conocimiento natural de Dios.

[12] Col. II, 8a: «Videte ne quis vos decipiat per philosophiam, et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, secunda elementum mundi, et non secundum Christum».

[13] *De perlegendis…,* p. 39: «Pueri enim sunt, qui solis sensibus vacant; teste etiam Aristotele, in fine *Posteriorum* [1, 18; 2, 11, 7 y 9] et plerisque aliis locis, principia eorum sumebantur a sensu et ab experientia sensuum; unde dicit quod "principia cognoscimus in quantum terminos, terminos autem non apprehendimus nisi per sensum"».

«Las visiones que tus profetas te anunciaron no eran más que un vil engaño. No pusieron tu pecado al descubierto para hacer cambiar tu suerte; te anunciaron visiones engañosas y te hicieron creer en ellas».

Escogiendo como premisa mayor un término que parece conveniente se dejan de lado los términos inconvenientes.

De la falsedad de las conclusiones habla Pablo en la *Epístola a los Romanos* I, 21b-22:

«Su necia mente se ha quedado a oscuras. Decían ser sabios, pero se hicieron tontos».

En cuanto a Dios, cayeron en tres conclusiones erróneas: cambiaron el culto de la majestad divina por el culto de la imagen creada, el culto de la verdad eterna por el culto del ídolo falso y el culto y gusto de la eterna bondad por «pensamientos perversos» (Ro I, 28).

Philosophia mundana: sapientia. Si quieres saber lo que posee de verdad y de sabiduría la filosofía mundana, considera su materia, su forma y su fin próximo y así verás que posee sabiduría en relación a las tres obras del hábito sapiencial, que como dice Aristóteles en su *Ética* (VI, 7), considera aquello que es alto, aquello que es útil y aquello que es cierto, de forma cierta y perfecta.[14]

Por lo que se refiere al objeto de estudio o materia, la filosofía mundana posee una porción de verdad ya que ciertamente no estudia los no entes, sino el ente con sus partes. Así, puesto que distinguieron entre el ente que no depende de nosotros, el ente de razón y el ente que depende de nuestra voluntad y acción, dividieron consiguientemente las ciencias en reales (estudiadas por el «quatrivium»), racionales («trivium») y prácticas (metafísica, ética, política). Dado que, a propósito de la realidad, nuestro intelecto asciende por grados (algunas cosas las aprehende con movimiento y cantidad, otras sin movimiento y con cantidad, y otras sin movimiento ni cantidad), dividieron las ciencias reales o especulativas en natural, matemática y metafísica o divina[15]. Puesto que el ente de razón

[14] *De perlegendis…*, pp. 39-40: «et ita habet sapientiam quantum ad tria opera sapientis seu sapientialis habitus, qui, ut traditur *Ethicorum* VI, [7], considerat altissima, utilissima et certissima, et hoc certissime et perfectissime».

[15] *De perlegendis…*, p. 40: «Et quoniam circa res noster intellectus triplici gradu ascendit: quaedam enim apprehendit per adjutorium sensibilium qualitatum, quaedam vero per adjutorium imaginabilium quantitatum, quaedam vero per speciem intelligibilium quidditatum, seu quaedam apprehendi, et cum motu et quantitate, quaedam sine motu et cum quantitate, quaedam

guarda relación con lo congruente, lo verdadero y lo persuasivo, dividieron las ciencias racionales o relativas al discurso en gramática (congruente), lógica (verdadero) y retórica y poética (persuasivo). El ente que depende de la voluntad versa sobre el alma, sobre el cuerpo vital y sobre la materia exterior: las ciencias prácticas se dividen, pues, en metafísica, medicina y ética o política.[16]

La filosofía mundana posee también una porción de verdad en la forma o modo ya que procede ordenadamente: primero se ocupa de las realidades más generales, después, de las especiales; primero de las más conocidas, luego, de las menos conocidas.

La filosofía mundana posee también una porción de verdad en el fin próximo: en la especulación es la contemplación de la verdad real, en el discurso es la recta formación de razonamientos correctos y bien expresados, y en la práctica el buen gobierno.

Ahora bien, como dice el Apóstol (1 Co I, 21) estas porciones de verdad se hallan en la filosofía mundana entremezcladas con falsedad y daño:

> *«En efecto, Dios dispuso en su sabiduría que los que son del mundo no le conocieran por medio de la sabiduría humana; y prefirió salvar por medio de su mensaje a los que confían en él, aunque este mensaje parezca una tontería».*

Philosophia mundana: vanitas. Si quieres darte cuenta, afirma Petrus Iohannis, de la vanidad de la filosofía mundana anunciada por el Apóstol Pablo (Ro I, 21), considera que los filósofos reflexionaron vanamente sin la guía del supremo maestro (1 Co III, 18-20; y 2 Co III, 5); de modo curioso, sin la simplicidad del discurso divino (1 Co I, 17; 1 Co II, 4-5; Qo VI, 11), e infructuosamente, pues no obtuvieron ni la visión de Dios, ni la caridad y la gracia, ni el debido culto (Qo I, 14; 1 I, 16; 1 Tim I, 5-6).

---

vero sine utroque, ideo scientias reales seu speculativas diviserunt in naturalem, mathematicam, metaphysicam seu divinam».

[16] *De perlegendis…*, p. 40: «Unde quia viderunt quoddam esse ens non a nobis, quoddam vero esse ens nostrae rationis, quoddam vero esse ens nostrae voluntatis et actionis, idcirco diviserunt scientias in realem, rationalem seu sermocinalem et in practicam, reales attribuentes quadrivio, sermocinales trivio, practicas vero metaphysicis et ethicis seu politicis» […]; p. 40: «Quia autem ens nostrae voluntatis et actionis videtur versari principaliter circa tria, videlicet circa animam, circa corpus vitale seu circa corporis vitam et circa exteriorem materiam, ideo practicam diviserunt in ethicam seu politicam et in imedicinam seu curativam et in metaphysicam». La metafísica en cuanto se ocupa de la realidad inteligible sin movimiento ni cantidad es una ciencia especulativa (cf. nota anterior); y, en el sentido que acabamos de ver ahora, es una ciencia práctica.

Philosophia mundana: particularitas. Si quieres reconocer la parcialidad de sus reflexiones, considera los resultados que han obtenido los filósofos antiguos a propósito de la naturaleza, de la argumentación y de la moral. Sobre la naturaleza corpórea han obtenido muy poco, sólo aquello perceptible por los sentidos; en cambio, como afirma Aristóteles al final de los *Meteoros*, las diferencias específicas no les fueron conocidas.[17] De las propiedades y acciones de los cuerpos superiores conocieron muy poco por demostración o por argumentos probables, como reconoce el mismo Aristóteles en los *Tópicos.*[18] Menos todavía conocieron sobre la naturaleza racional, el alma y sus facultades pues no pudieron investigar nada sobre el estado primordial del género humano y sobre el origen del género humano, sobre la causa de la tendencia al vicio inherente a la condición humana y de otras cosas como el origen de las primeras lenguas o la población de la tierra; y poquísimo supieron sobre la naturaleza espiritual o separada. Aristóteles tiene por gran cosa haber demostrado a través del movimiento celeste la existencia de cincuenta y cinco esferas celestes. Las observaciones aristotélicas, así lo muestran Proclo, el *Liber de causis* y Averroes y Avicena, son generalmente erróneas.[19] Como advierten diversos textos de la Biblia (Qo III, 11; I, 8; I, 12-13), este es un conocimiento difícil, que sólo Dios puede conceder (Sb XIII, 1). De la primera causa no supieron casi nada. Sin conocer las personas divinas, ¿qué podían saber de Dios, de su potencia, de las cosas sobrenaturales, etc.? Sobre estas cuestiones se equivocaron por completo (Sb XIII, 1.9).

"No nos detenemos", dice Petrus Iohannis, "en la filosofía del discurso porque en este campo se equivocaron menos por cuanto ser refiere a la fe".

¿Qué pudieron saber sobre las costumbres y el régimen político de los hombres si partieron de una falsa beatitud y de falsas virtudes? Muchos sostuvieron, efectivamente, como dice Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, 8, 12, afirmaciones contradictorias sobre Dios y el culto.

[17] *De perlegendis…*, p. 42: «Aristoteles, in fine *Meteororum*, [4,7,1-3]: "differentiae rerum specificae sunt nobis occultae"».

[18] *De perlegendis…*, p. 43: «Aristoteles, *Topici* [8,4,6]: "multa falsa sunt probabiliora quibusdam veris"».

[19] *De perlegendis…*, p. 43: «Unde Aristoteles, XI *Metaphysicae* [XII, 8, 7] quasi pro magno credidit se probasse per motum orbium existentiam L. quinque motorum vel intelligentiarum. Omnes etiam proprietates, quas eis attribuunt, sunt ut pliriumum erroneae, quia locuti sunt de eis quasi de quibusdam diis, sicut ex libro Proculi et ex libro *De causis* et ex libris Avicennae et Averroys et multis aliis aperte haberi potest».

4. OBSERVACIONES

Observamos, en primer lugar, un buen conocimiento de la obra aristótelica por parte de Petrus Iohannis. En pocas páginas cita y reproduce hasta seis veces textos de obras diversas de Aristóteles. Y curiosamente, en las cinco primeras referencias al corpus aristotélico, Petrus Iohannis se apoya en los textos del Estagirita para argumentar y sólo en una, la sexta, se muestra crítico con Aristóteles. Da la impresión de que Petrus Iohannis quiere aprovechar de Aristóteles todo aquello que pueda aprovechar. En este sentido, desde un punto de vista formal, Petrus Iohannis no tiene nada de antiaristotélico.[20]

Por lo que se refiere al contenido, en el *De perlegendis…* Petrus Iohannis no condena absolutamente la filosofía pagana, más bien, contrariamente, ve en ella una «*scintillam veritatis*», razón por la cual puede estudiarse, eso sí, con cautela, discreción y sentido crítico, no como un fin en si misma, sino como un simple medio.[21] Y esa es la tesis fundamental del opúsculo y del teólogo franciscano. Late en el *De perlegendis…* una cierta tensión, por un lado, entre un buen conocimiento de la obra aristotélica y un uso bastante extenso de ella y, por otro, afirmaciones que al fin y al cabo menguan enormemente su valor. Ahora bien, al ser la «*scintilla veritatis*» tan pequeña –en todo caso el presunto antiaristotelismo estaría ahí, pero planteado en términos no negativos– comparada con la Luz del Evangelio, es inevitable la pregunta por la conveniencia e idoneidad de su estudio. ¿Merece la pena que el cristiano se dedique al arduo estudio de la filosofía pagana si sólo puede obtener de ella una «*scintillam*

[20] Creemos que un debate sensato sobre el presunto antiaristotelismo del *De perlegendis…* debe realizarse a partir de dos condiciones que por ahora no se dan completamente: a) un conocimiento detallado del contexto del cual surge la obra y su finalidad. Partee (Partee, C., «Peter John Olivi: Historical and Doctrinal Study», en *Franciscan Studies*, 20 (1960), p. 258) cree que el *De perlegendis…* forma parte del comentario exegético a las epístolas a los Corintios; y Burr, C., «The persecution…»., p. 24-35, sostiene que la obra es un escrito preparatorio a la lectura (cristiana) de los autores antiguos. Estas observaciones son seguramente correctas, pero es necesaria más información al respecto; b) un estudio detallado de la relación del *De perlegendis…* con el resto de la obra oliviana. Y esto no será posible hasta que dispongamos de ediciones solventes de sus obras inéditas, que no son pocas.

[21] Páginas 37-38: «Quoniam igitur haec philosophia est stulta, ideo perlegenda est caute. Quia vero est aliqua scintilla veritatis fulcita, ideo perlegenda est discrete. Quia vero est vana, ideo perlegenda est transitorie seu cursorie utendo ea ut via, non ut fine seu ut termino. Quia autem est modica et quasi puerilis seu paedagogica, ideo legenda est dominative, non serviliter: debemus enim aius esse iudicies potius quam sequaces».
Más radical parece ser el Petrus Iohannis de la *Lectura in Matthaeum*. Véase D'Alverny, M.-Th., *o. c.*, pp. 179-218.

veritatis»? Esa es la pregunta a la cual –parece– responden los franciscanos espirituales de la generación posterior, Angelo Clareno y Ubertino da Casale. Su respuesta será más radical que la de Petrus Iohannis.

5. DE PETRUS IOHANNIS A ANGELO CLARENO Y UBERTINO CASALE

Angelo Clareno no se plantea desde un punto de vista teórico la relación entre la reflexión filosófica y la teología.[22] Todo parece indicar que el franciscano espiritual no valoraba positivamente la filosofía antigua; contrariamente, ésta se habría introducido, según Clareno, en el estudio de la teología como si de una mala peste se tratara. Citando a Gregorio Nacianceno sostiene: [23]

> *«Et secularium scientiarum in religione introducta sunt studia et "Aristotelis male artes, tanquam male pestes Egiptiae"»*[24].

Se impone una actitud de alerta ante este peligro:

> *«Et ut talis ruine vitaretur periculum, tanquam alter Recab mandavit filiis suis peregrinam ducere vitam, non hedificare palatia, non habitare in civitatum medio, non plautere vineas diversorum studiorum, nec bibere vinum scientie secularis et mundane philosophie…»*[25].

---

[22] El lector interesado hallará la bibliografía sobre Angelo Clareno en: Potestà, G.L., «Gli studi su Angelo Clareno. Dal ritrovamento della raccolta epistolare alle recenti edizione», en *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 25 (1989), pp. 111-143; y en el correspondiente apartado del anuario *Medioevo Latino*.

[23] *De moderatione in disputando*, n. 25 (Migne, J. P., *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, XXXVI, París, 1858, p. 202).

[24] Angelo Clareno, *Expositio regulae fratrum minorum* (Ed. Oliger, L.), Quaracchi, Ad Claras Acquas, 1912, p. 210. El texto –cf. *infra*– es repetido otras veces.

[25] Angelo Clareno, *Expositio regulae*…, p. 214.

El texto más explícito de Angelo Clareno sobre el tema –en realidad está citando a Gregorio Nacianceno[26]– lo hallamos repetido en el *Liber chronicarum sive tribulationum ordinis minorum*[27] y en la *Expositio regulae*:[28]

> *«Hic autem modicus et humilis mente, egenus lingua, et non novit verborum astutias, orationes sapientium et aenigmata et Pyrrhonis instantias aut sequentias, et Chrysippi syllogismorum solutiones, aut Aristotelis artium malam industriam, vel Platonis eloquentiae dulcem seductionem, qui in Ecclesiam nostram male et corrupte introducti sunt, tanquam* aegyptiacae quaedam plagae».

A diferencia de San Francisco que era «*illiteratus*»,[29] «*idiota et simplex*», los sabios se confunden con la filosofía y la ciencia.[30] La filosofía es pura vanidad,[31] que no lleva a la salvación.[32]

Tampoco hay en Ubertino de Casale ni un tratamiento explícito del valor y la función de la filosofía ni un número suficiente de referencias textuales que nos permitan reconstruir claramente su posición. [33] En su gran obra, el *Arbor*

---

[26] *Oratio XXI*, n. 12 (Migne, J.P., *Patrologia cursus completus. Series Graeca*, XXXV, París, 1857), columna 1094 y *De moderatione in disputando* (Migne, J.P., *Patrologia cursus completus. Series Graeca*, XXXVI, París, 1858), c. 174. En el mismo sentido menciona a los padres de la Iglesia Atanasio (*Epistola sua ad monachos*), Jerónimo (*Super epistolam ad Colossenses*) y Basilio.

[27] Angelus a Clarino, *Chronicon seu Historia septem tribulationum ordinis minorum*. Prima edizione integrale a cura di Ghinato, P., vol. I, testo, Roma 1959, pp.. 98/28-99/2; y, especialmente, la más reciente edición crítica (que hemos utilizado): Angelo Clareno, *Liber chronicarum sive tribulationum ordinis minorum*. Edizione a cura di Boccali, G, con introduzione di Accrocca, F. e traduzione italiana a fronte di Bigaroni, M. (Pubblicazioni della Biblioteca Francescana. Chiesa Nuova, 8), Assisi, Edizioni Porziuncula, 1998, l. 3, 123-128, pp. 364-366.

[28] *Expositio regulae…*, pp. 212-213.

[29] Angelo Clareno, *Liber chronicarum…*, I, 47, p. 178.

[30] Angelo Clareno, *Liber chronicarum…*, III, 165-167, p. 373-374.

[31] Angelo Clareno, *Liber chronicarum…*, III, 127-128, p. 367.

[32] Mattioli, N., *Il beato Simone Fidati da Cascia* (Antologia Agostiniana, II), Roma, Tipografia del Campidoglio, 1898, p. 474.
Es útil la observación de L. Oliger, p. LXXII, en la introducción a la edición de la *Expositio regulae…*: «Si argumentum huius *Expositionis Reg* inspicimus, facile videbimus in ea inculcari prae caeteris paupertatem summam, simplicitatem, omnimodam subiectionem, vitam solitariam a mundi strepitu longinquam, sapientiae et scientia humanae horrorem».

[33] Para la bibliografía sobre Ubertino da Casale, véase: Potestà, G.L., «Un secolo di studi sull'*Arbor vitae*. Chiesa ed escatologia in Ubertino da Casale», en *Studi Francescani*, 47 (1977), pp. 217-267; Potestà, G.L., *Ubertin de Casale*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, XVI (fascículos CII-CIII) (Ubald-Vide), París, Beauchesne, 1992, pp. 3-15; y *Medioevo Latino*.

vitae crucifixae Jesu,[34] hallamos diversas y aisladas alusiones a la razón, a la fe, a la relación entre ambas y al hombre, que nos aproximan a la que debía ser su manera de pensar.[35] Como ha hecho notar Marino Damiata, observamos en Ubertino da Casale un pesimismo antropológico radical, sobre el cual se fundamenta un «*disprezzo non solo contro un certo genere di filosofia, ma contro la filosofia in se stessa*».[36]

Angelo Clareno y Ubertino de Casale, herederos quizás de una tradición de la que forman parte nombres como Ignacio de Antioquía, Taciano, Teófilo de Antioquía, Hermias, Tertuliano, Jerónimo, Bernardo de Claravall, en parte los victorinos, o Arnau de Vilanova,[37] ya no reconocen aquella *«scintilla veritatis»* a la filosofía pagana; se apartan, pues, de Petrus Iohannis. El cristiano debe dedicar su tiempo a la lectura y la meditación de la vida de Jesucristo, no a cuestiones teóricas, filosóficas. El aristotelismo, creen, se ha introducido en el cristianismo como las plagas de Egipto.

Cuanto a la filosofía se refiere, destacamos: Damiata, M., *La filosofia, dins Pietà e storia nell'«Arbor vitae» di Ubertino da Casale*, Firenze, Edizioni «Studi Francescani» 1988, pp. 133-158.

[34] *Arbor vitae crucifixae Jesu*, Venezia, Andrea de Bonettis, 1485 (edición facsimilar con introducción y bibliografía de Davis, C.T., Torino, 1961). Citamos la edición en latín. Existe también una reciente traducción castellana de esta extensa obra: Ubertino de Casale, *Árbol de la vida crucificada*. Edición de Luis Pérez Simón, (Serie Mayor, 46), Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 2007.

[35] Les referencias más interesantes del *Arbor vitae* a la filosofía parecen ser: I, 71b; 6, 14a; 4, 11b; 5, 12b; 5, 13a; III, 9, 206a; IV, 37, 384b; 37, 390a.

[36] Damiata, M., *o. c.*, p. 133.

[37] Sobre Arnau de Vilanova, me remito a mi artículo «Arnau de Vilanova, la filosofia i la sentència condemnatòria de les seves obres (Tarragona, 1316)», en *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, 42 (2009), pp. 21-46.

EL LENGUAJE SOBRE DIOS EN JUAN DUNS ESCOTO

Ildefonso Murillo
Universidad Pontificia de Salamanca

Con ocasión del VII centenario de la muerte de Juan Duns Escoto, en el año 2008, muchos teólogos y filósofos, especialmente dentro de la tradición franciscana, le han dedicado conferencias, artículos y libros. Desde distintas perspectivas han sido destacadas las líneas fundamentales de su pensamiento: univocidad del ser, libertad y racionalidad, primacía de Cristo, racionalidad de la fe, etc. Por mi parte, al término de ese centenario, también deseo aportar mi grano de arena, a fin de contribuir a mantener viva la memoria de un pensador sagaz, fino y penetrante, a destacar la actualidad de algunos aspectos de su lenguaje metafísico.

¿No es anacrónico hablar todavía de metafísica? Quiero responder a esta pregunta prestando una atención especial, entre sus escritos, al tratado *De primo principio*[1], con la pretensión de analizar su concepción del lenguaje sobre Dios.

Como sucede en Buenaventura y Tomás de Aquino, su lenguaje filosófico sobre Dios nace y se desarrolla en el seno de sus investigaciones teológicas. Todo su pensamiento parece inscribirse en la divisa agustiniana *«Credo ut intelligam»*. Se comprende entonces sin dificultad que su obra intelectual esté orientada hacia Dios, que se pregunte por el modo más adecuado de pensar a Dios y de hablar sobre Dios.

Al comienzo de su tratado *De primo principio* pide a Dios que le ayude a adentrarse con su razón en el verdadero ser que es Dios comenzando por el ente que él predicó de sí mismo. Intenta pensar a Dios a partir de un texto bíblico: «Yo soy el que soy» (Ex 3,14). Su lenguaje filosófico sobre Dios se manifiesta aquí íntimamente ligado, por tanto, a la tradición cristiana expresada en la Sagrada Escritura. De aquí se sigue que la búsqueda filosófica de la

---

[1] Voy a citar el tratado *De primo principio* por la edición bilingüe de la BAC, en *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto. Dios uno y trino*, Madrid, 1960, pp. 593-710. En adelante utilizaré las siglas TP. Para aclarar ciertos puntos acudo a otras obras. En mi lectura de los escritos de Escoto me han prestado una importante ayuda el libro de Merino, J. A., *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico,* Madrid, 2007, el de Ingham, M. B., *Johannes Duns Scotus,* Münster, 2006 y el de Gilson, É., *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales,* recientemente traducido al español, Pamplona, 2007.

verdad sobre Dios puede desarrollarse mejor dentro que fuera del campo de la teología.

1. UN PRESUPUESTO IMPRESCINDIBLE

Hablamos de Dios con nombres o conceptos universales. Le llamamos, por ejemplo, «ser», «bueno» y «sabio». ¿Cómo hay que entenderlos? Al responder a esta pregunta nos encontramos con tres posiciones fundamentales en los pensadores de la Edad Media: el realismo exagerado, el realismo moderado y el nominalismo. Según se adopte una u otra solución del problema, varía el modo de entender el lenguaje sobre Dios.

Es la razón por la que nos interesa presentar la solución de Duns Escoto[2]. ¿Por cuál tendencia se inclina? A primera vista parece que se da en él un retorno al realismo exagerado. Sin embargo, notamos en él un intento de superarlo sustituyendo el universal en acto de los realistas exagerados por una naturaleza común, en la línea de Avicena, que es indiferente tanto respecto del estado de singularidad como del estado de universalidad[3]. Esta naturaleza debe considerarse como un orden real, formalmente presente en los individuos, aunque no existe en sí misma como individual. Habría que salvar un contenido objetivo que permanezca siempre idéntico en los distintos individuos. La naturaleza común no es algo producido por la razón sino descubierto por ella. Se nos presenta en los universales y en los individuos concretos.

Así se resuelve el problema del valor objetivo del concepto o nombre universal. Duns Escoto lucha por atribuir a esa naturaleza común un cierto grado de realidad en los individuos, que la distinga del puro ente de razón, pues si esto se negara no habría modo de hablar con sentido real del ser de Dios y de los atributos de Dios. A Guillermo de Ockam, también franciscano, esta doctrina le parece irracional porque esa distinción puramente formal no poseería verdadera realidad, a pesar de todo lo que diga Duns Escoto, fuera de nuestro pensamiento[4].

No obstante, la distinción formal *a parte rei* es una clave imprescindible de la doctrina de los universales tal como la entiende Duns Escoto. Éste nada en una posición intermedia entre el realismo moderado de corte aristotélico

---

[2] Rego, F., *La polémica de los universales: sus autores y sus textos*, Buenos Aires, 2005, pp. 195-217.

[3] *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 7.

[4] *Summa totius logicae,* p. 16.

que defiende Tomás de Aquino y el realismo exagerado. Hemos de distinguir netamente la distinción virtual de Tomás de Aquino y la distinción formal *ex natura rei* de Duns Escoto. La primera es sólo virtual en los individuos, de modo que se actualiza sólo en nuestro pensamiento. La segunda es actual en los individuos, anterior a todo acto de conocimiento.

Tal enfoque le parece el más adecuado para salvaguardar la objetividad del conocimiento intelectual. No es una posición cómoda, pero vamos a ver que es imprescindible para justificar desde una perspectiva esencialista su concepción del lenguaje sobre Dios.

Su manera de entender los universales permite superar la equivocidad y la analogía al atribuir nuestros nombres universales a Dios. Se salvaría siempre la misma formalidad en las criaturas y en Dios. Nos jugamos aquí la posibilidad de hablar con un sentido real de Dios.

2. PENSAR A DIOS Y HABLAR DE DIOS

Conocer a Dios es pensarlo, pues no le podemos ver con nuestros sentidos ni con nuestro entendimiento. En sus comentarios a las Sentencias (por ejemplo, *Lectura* y *Ordinatio*) se pregunta si Dios es cognoscible por el entendimiento del hombre en el estado presente y si es lo primero que conocemos. Responde afirmativamente a lo primero y negativamente a lo segundo[5]. Podemos conocer naturalmente con nuestro entendimiento a Dios en este mundo, pero nuestro entendimiento no puede tener un concepto simple en el que Dios sea concebido. Es decir, no conocemos a Dios inmediatamente. Se da un acuerdo en este punto con Tomás de Aquino y una oposición a Enrique de Gante.

Destaca la consiguiente imperfección de nuestro lenguaje al referirnos a Dios. Como no podemos conocer la esencia divina en sí misma, al menos en esta vida, pues nuestro único modo de conocer a Dios es a partir de las criaturas, no dispondríamos de ningún nombre para referirnos propiamente a su realidad. Los conceptos que atribuimos a Dios son conceptos formados a partir de las criaturas, que, luego, a través de una suerte de purificación metafísica, los atribuimos a Dios. Ningún concepto distinto corresponde en nosotros a la esencia divina.

[5] *Lectura* I, pars 1, d. 3, qq. 1 y 2; *Ordinatio* I, pars 1, d. 3, qq. 1 y 2.

La idea fundamental subyacente a su concepción del significado del lenguaje sobre Dios es que el pensamiento se mueve en el lenguaje, es decir, en un sistema de signos. Los cuales se refieren a las cosas lo mismo que el letrero de una fonda indica el vino que hay para beber en dicho local. Los conceptos y las palabras señalan a Dios, lo mismo que el cartel de la fonda indica el vino, y son algo real, pero Dios o el vino son más reales. Duns Escoto parte de una dualidad entre pensar y ser, entre lenguaje y realidad. Los conceptos o los nombres no se identifican con la esencia de la cosa misma (Dios y el mundo). Más aún, nuestros pensamientos y palabras en sí mismos no apuntan más allá de este mundo.

Pero con nuestro pensamiento, aun siendo conscientes del abismo que nos separa del perfecto conocimiento de la esencia divina, podemos remontarnos a Dios. Los tres primeros capítulos de su tratado *De primo principio* constituyen una demostración de la pensabilidad de Dios. Nos invita al pensar radical. Lo hace presentando a Dios no como realidad-objeto de conocimiento, sino como realidad fundamento de lo existente. José Antonio Merino resume este procedimiento intelectual con una gran sencillez y brevedad: «Dios es la solución del problematismo de la existencia humana y mundana»[6]. Se habría anticipado a Zubiri. El problema de Dios, en tanto que problema, no sería un problema arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que sería la realidad humana misma en su constitutivo problematismo.

Dios sería la única realidad que se revela siendo, porque resulta absurdo a la mente la imposibilidad de lo posible. Escoto nos invita a profundizar en la experiencia de lo necesario porque sólo este tipo de experiencia nos lleva a la experiencia de la posibilidad del ser absoluto. Para pensar a Dios hay que remontarse con el entendimiento al fundamento. De este modo el pensamiento nos llevará a la experiencia de la posibilidad del ser absoluto.

El argumento que articula, para despejar el camino hacia el Primer Principio, se mueve en el ámbito de la esencia. Distingue seis órdenes esenciales, de los que elige tres: los dos de la causalidad extrínseca (causalidad eficiente y causalidad final) y el de la eminencia o perfección. Intenta probar racionalmente que Dios es el primer eficiente, el primer eminente y el último fin.

Y después de hacerlo, concluye que la naturaleza de Dios es actualísima (contiene toda actualidad posible), óptima (posee toda bondad posible) y

---

[6] *Juan Duns Escoto*, p. 72.

perfectísima (abarca eminentemente toda perfección posible[7]. Constatamos, pues, que su prueba de la existencia de Dios implica, a la vez, un modo de concebir a Dios y de hablar sobre él, en el que juega un papel clave su peculiar y original metafísica, la cual hace pensable a Dios y permite expresarlo con un lenguaje afirmativo.

Por medio de los tres siguientes apartados, titulados «El ente unívoco», «El infinito» y «Los otros nombres de Dios», pretendo explicitar de algún modo las posibilidades y límites del lenguaje metafísico de Escoto para significar o designar a Dios.

3. EL ENTE UNÍVOCO

Durante esta vida no podemos conocer a Dios inmediatamente, pues lo primero que conocemos no es Dios, sino el ente. Dios es lo primero en la realidad, pero no lo primero en nuestro conocimiento. Escoto señala como objeto propio del entendimiento humano el ser en cuanto ser. Toma partido por una metafísica en la que el ser se concibe de tal manera que comprenderlo y alcanzarlo no significa alcanzar a Dios de forma inmediata, pero que permite llegar a Dios a partir del ser en cuanto ser. Necesitamos conocer el ser para conocer a Dios.

Con su metafísica establece los límites internos de una teología natural. Es cierto que la metafísica no tiene a Dios como su objeto primero, pero, al preguntarse sobre el ente, desemboca en una realidad que da cuenta de forma perfecta del concepto de ente o ser. Tal realidad es Dios, aunque sólo podemos hablar de Él como del primer ente. La peculiaridad del lenguaje metafísico radica en que nos aporta un logos (pensar y decir) sobre lo fundamental.

El ente en cuanto ente sería el objeto de la metafísica. En esta postura se manifiesta a favor de Avicena y contra Averroes. Este ser tomado en general está por encima de todas las modalidades de su realización. Nuestro entendimiento parte de los objetos sensibles, pero es capaz de concebir un ente que trasciende la materialidad, hasta alcanzar el ser inmaterial que se sustrae a nuestros sentidos. Tarea primordial de la metafísica sería elaborar un concepto de ser que supere todo lo categorial en cuanto tal, lo cual es condición de todo otro enunciado sobre cualquier objeto.

---

[7] Cf. Conclusión decimoctava del capítulo tercero de *TP*.

La formación de conceptos generales exige la univocidad. Por esta razón también el concepto del ente debe ser unívoco. Este concepto designa todo sin determinación adicional alguna, es decir, que no concierne a las diferencias entre los entes. Se trata de un concepto tan general que precede a toda determinación más precisa.

Debido a esto el concepto unívoco de ente es condición indispensable del conocimiento filosófico de Dios, con el fin de no partir del ser contingente y desembocar en la aporía de la equivocación[8]. Este concepto unívoco de ente no nos conduciría al panteísmo, pues incluye la teoría de la analogía del ser. La univocidad se referiría a la generalidad del concepto previa a toda diferenciación y la analogía a los distintos modos como el ser se realiza.

Todo enunciado que se pueda proponer sobre el ente en cuanto ente, previo a su diferenciación como ser finito o infinito, pertenece a su metafísica en cuanto ciencia del ser y de las determinaciones trascendentales del ser (passiones entis)[9]. Junto a las determinaciones trascendentales clásicas (uno, verdadero, bueno y bello), equivalentes al ente, propone determinaciones trascendentales disyuntivas («Si algún ente es finito, entonces existe algún ente que es infinito [*Si aliquod ens est finitum, ergo aliquod ens est infinitum*»])[10] y perfecciones puras (por ejemplo, la sabiduría).

Enseña Escoto[11] que el ente es unívoco respecto de los diez predicamentos y también respecto de Dios y de las criaturas, que se contrae a Dios, a las criaturas y a los géneros de las criaturas (los diez predicamentos) mediante el modo de la infinitud y los diversos modos de la finitud. Estos modos no tendrían el sentido de diferencias específicas, sino que serían diferencias graduales totalmente intrínsecas, como sucede en los grados de intensidad en la luz y en el calor. Por tanto el ente, aunque unívoco, no sería un género, porque el género se determina con las diferencias específicas.

El concepto de ser que domina toda la filosofía de Duns Escoto y que la diferencia de la tomista se constituye de modo que pueda aplicarse a todos los seres: a Dios y a las criaturas. Piensa que hay que adoptar una noción unívoca

---

[8] Cf. *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 3.

[9] *Ordinatio* II, d. 1, q. 4-5.

[10] *Ordinatio* I, d. 39, q. 1-5.

[11] *Ordinatio* I, d. 3, q.1 et 3; D. 8.

de ser para todos los seres[12]. De este modo quiere facilitar la demostración de la existencia de Dios y su conocimiento intelectivo a partir de las criaturas: «Dios no nos es cognoscible naturalmente más que si el ente es unívoco respecto de lo creado y lo increado –*Deus non est a nobis cognoscibilis naturaliter, nisi ens sit univocum creato et increato*–»[13]. «Toda investigación sobre Dios supone que el entendimiento tiene el mismo concepto que recibe de las criaturas –*Omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eumdem, quem accipit ex creaturis*–»[14].

Las posibilidades del lenguaje sobre Dios en Juan Duns Escoto se relacionan con su concepción del ser. Su peculiar metafísica del ser le permite construir una teología afirmativa. Si no pudiéramos captar el ser más que en los conceptos extraídos de lo sensible, como piensa Tomás de Aquino de acuerdo con Aristóteles, no podríamos captar un concepto de ser que se aplicase a Dios. Escoto piensa que es posible un concepto de ser común a lo que expresa: Dios y las criaturas.

Con su defensa de la univocidad, trata de defender una teología de carácter positivo, sin caer en el abismo del panteísmo (Espinosa). Pero en su concepto unívoco de ser vemos tanto las posibilidades como los límites de la teología de Duns Escoto. La univocidad del concepto de ser, que se basa en su comunidad total respecto de lo finito y lo infinito tiene su fundamento en su imperfección. Por tanto, la posibilidad misma de un concepto positivo de Dios, durante nuestra vida terrena, *pro statu isto*, está ligada a la imperfección del concepto inicial de ser.

Se impone una advertencia insoslayable. La existencia de conceptos comunes a Dios y a los seres creados no implica que haya en ellos una realidad del mismo género. Por consiguiente, el concepto de ser aplicado a Dios no se distingue del concepto aplicado a la criatura por la adición de una diferencia específica, sino como el concepto de una misma realidad tomada bajo un modo más o menos perfecto.

El ser de Escoto viene a coincidir con las esencias de las que afirmaba Avicena que, tomadas en sí mismas, no son más que lo que son. El ser, tomado en sí mismo, no es más que ser, ni general ni singular, ni finito ni infinito, ni

[12] *Ordinatio* I, d. 3, 1, q.1-2.

[13] *Ordinatio* I d. 3, p.1, q. 3.

[14] *Ordinatio* I, d. 3, 1, q. 1-2.

primero ni segundo, ni perfecto ni imperfecto. Escoto no discute que el ser encarnado en los singulares pueda ser análogo. En cierta manera su univocidad no contradice la analogía de Tomás de Aquino.

El concepto de ser es formalmente neutro (indiferente) a los conceptos de creado o increado. En el mismo sentido los conceptos comunes al creador y a la criatura no son incompatibles con la perfecta simplicidad de Dios. Aunque Dios y la criatura sean irreductiblemente diferentes, ello no impide al concepto de ser designar una razón formal común a ambos[15].

¿Cómo puede decirse que el ser no sea un género siendo unívoco, es decir, diciéndose en el mismo sentido de todo lo que es? El ser común es anterior a la división que permite que haya géneros. Además es imposible que sea un género porque es susceptible de infinitud. En Dios no es posible ni siquiera la composición de potencia y acto que fundamentaría una composición de género y especie. En el caso de Dios su singularidad misma se apoya en su infinitud. Lo mismo hay que decir respecto a los predicados esenciales del ser divino. El ser se divide en finito e infinito antes de inscribirse en la división de géneros. Todos los géneros están incluidos en el ser finito.

Todo lo que se dice del ser antes de su primera división le conviene como «más allá de todo género», en tanto que indiferente a lo finito y a lo infinito. Los atributos bondad, belleza, sabiduría, etc. son de este tipo. En tanto que convienen a Dios son infinitos. En tanto que convienen a los seres creados son finitos.

La univocidad se extiende al concepto de ser y a los atributos divinos. Cuando el concepto de un atributo puede ser elevado al infinito, es común a Dios y a las criaturas con tal de que lo tomemos en su razón formal o en su quididad, pues la infinitud no suprime la razón formal de aquello a lo que se refiere[16].

La teología natural y la metafísica se ocupan de Dios con conceptos generales, y por ello sólo pueden captarlo confusamente. Nuestro entendimiento aprehende a Dios con dos conceptos generales: *ser* e *infinito*. Que es infinito es el conocimiento más perfecto que el hombre puede adquirir naturalmente de Dios[17]. Pero este concepto de Dios sigue siendo imperfecto.

---

15 *Ordinatio* I, d. 8, pars 1, q. 3. Ed. Vat. Vol. IV, p. 190

16 *Ordinatio* I, d. 8, pars 1, q. 4. Ed. Vat. Vol. IV, p. 253.

17 *Lectura* I, d. 3, pars 1, q. 1-2.

4. EL INFINITO

La novena y la décima tesis de su *Tratado sobre el Primer Principio* desarrollan ampliamente el tema de la infinitud en Dios. Antes le pide a Dios que le ayude a probar que es infinito e incomprensible para nuestro corto entendimiento: «¡Oh altura de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia tuya, oh Dios, por la cual comprendes todo lo inteligible! ¿Podrías concluir para mi corto entendimiento *que tú eres infinito e incomprensible para un ser finito*?»[18].

Intenta inferir en primer lugar la infinitud de Dios empezando por lo dicho sobre su entendimiento y aduciendo luego otros argumentos. Ha probado en las tesis séptima y octava que son infinitos los inteligibles y que están en acto en el entendimiento divino, que actualmente entiende todas las cosas. Por consiguiente, el entendimiento de Dios es infinito y también lo es su naturaleza por identificarse con su entendimiento. Las objeciones que se oponen a esta primera prueba son fácilmente refutables.

Aduce varias pruebas más a favor de la infinitud del Primer Principio. No me voy a detener a exponer todos los razonamientos de Escoto respecto a cada prueba. Sólo las enuncio. La segunda prueba consiste en mostrar que la causa primera no recibe ninguna perfección de la segunda y que, por tanto, es infinita, pues únicamente los seres finitos son perfeccionados por otros. La tercera propone que ninguna perfección finita, de naturaleza idéntica a una perfección accidental, como sucede con nuestro acto de entender, es sustancial; lo que no ocurre con el acto de entender del Primer Principio, que es sustancia; luego el Primer Principio es infinito. La cuarta es tomada de la simplicidad esencial del Primer Principio, que no pertenece a un género como todas las sustancias finitas. Le parecen posibles aún otras tres vías, basadas respectivamente en la eminencia o perfección, en el fin y en la causa eficiente, aunque no las considera tan contundentes como las cuatro anteriores.

La décima conclusión o tesis afirma que la infinitud implica omnímoda simplicidad (*Ex infinitate sequitur omnimoda simplicitas*). Lo cual, en primer lugar, implica la simplicidad intrínseca de la esencia, porque si lo infinito no fuese simple en su esencia, sería finito o habría algo mayor que el infinito; y, en segundo lugar, excluye la composición de partes cuantitativas, ya que la perfección infinita no se da en la magnitud. Por otra parte no debemos olvidar que el primer principio se identifica con su intelección, la cual no es sujeto

[18] *TP*, c. IV.

de extensión (*non est subiectum extensionis*), y descarta toda composición de accidentes.

Escoto encuentra la esencia metafísica de Dios en la infinitud, el único nombre que le es propio. Nos explica claramente el por qué en el siguiente texto: «Es el concepto más propio que concebimos de Dios, porque el infinito no se relaciona con los otros conceptos, que hay en Dios, como un atributo formal distinto de ellos, pues no dice una perfección distinta de ellos, como la sabiduría respecto de la bondad. Pues la sabiduría divina no incluye formalmente la bondad divina, pero lo infinito se incluye formalmente en cualquier atributo como grado de perfección, como un grado de blancura en la blancura. Por lo que la bondad de Dios es formalmente infinita y lo mismo su sabiduría y demás atributos»[19]. No todos los nombres de Dios se encuentran en el mismo plano. Están el ente y los trascendentales (los atributos de Dios): aquellos nombres que se pueden aplicar a Dios y a las criaturas. Y hay un nombre que sólo se puede aplicar a Dios: *Infinito.* Este nombre caracteriza la esencia divina. Pues el nombre *ente* se puede predicar de Dios y de las criaturas.

Escoto presenta la infinitud como la característica más propia y configuradora de Dios. La infinitud es un modo de ser de Dios que le diferencia radicalmente de todos los demás seres. El Doctor Sutil acentúa sobremanera la infinitud de Dios. Es el concepto más simple de cualquier atributo divino y el más perfecto porque el ser infinito incluye virtualmente el amor infinito, la verdad infinita y todas las demás perfecciones que son compatibles con la infinitud. Aunque toda perfección de Dios es infinita, sin embargo, «tiene su perfección formal en la infinitud de la esencia como en su raíz y en su fundamento»[20]. En el ser infinito se encuentran tres primacías: el primer eficiente, el primer fin de todo y el más eminente en perfección, que Escoto trata de evidenciar con sus pruebas de la existencia de Dios.

Enseña que el ente unívoco se contrae a Dios y a las criaturas según el modo de la infinitud y la finitud. Pero infinitud y finitud no tienen según Escoto el sentido de diferencia específica, sino que son modos intrínsecos como los diversos grados de blancura. Por esto el ente, aunque sea unívoco, no es género.

---

[19] *Lectura* I, d. 3, pars 1, q. 1-2.

[20] *Opus oxoniense* IV, d. 13, q. 1, n.32 (ed. Vivès XVII, 689); Cf. *Lectura* I, d. 3, pars 1, q. 1-2.

Escoto llama a esta infinitud «*radical*» porque no se predica de Dios a manera de atributo, sino que afecta intrínsecamente a la entidad y la constituye en divina antes de todos los atributos. Pues así como la esencia creada es constituida por una doble formalidad, el género y la diferencia, de modo semejante es constituida la esencia divina por una doble formalidad: la entidad y el modo de la infinitud. De esta infinitud fluyen los atributos y por ella son determinados al ser divino (*determinantur ad esse divinum*)[21].

Sin la infinitud, todas las modalidades o formalidades de Dios pierden el vínculo que los une en la simplicidad de la esencia divina. Esto nos lo expone de manera precisa en su *Tratado del Primer Principio*: «Si dos seres convienen en su noción formal (*in ratione formali*), base de la diferencia, y si esta noción es finita, convienen en el género, pues en tal caso la diferencia contrae el género en ambos. El caso es distinto si la diferencia es finita en uno de los seres, e infinita en el otro; en tal caso, aunque ambos seres convengan en algo, en su razón formal, la diferencia contrae el género en el ser en que es finita, y tal ser pertenece a un género; no lo contrae en el ser en que es infinita, y tal ser no pertenece a ningún género»[22]. Consiguientemente, la diferencia sólo puede aplicarse al Primer Principio en su pura razón formal (*absoluta ratio*). Y así considerada, «dice perfección, indiferente a lo infinito o a lo finito, que son modos de la entidad de dicha perfección, como el más y el menos son modos de la blancura *(sicut magis et minus in albedine)*»[23].

La reflexión escotista pone de relieve la espiritualidad del infinito e implica la crítica del panteísmo y del materialismo, en cualquiera de sus expresiones manifiestas o confusas. No confundamos el infinito metafísico de Escoto con el infinito físico de la ciencia moderna o el infinito del pensamiento griego. La infinitud implica la simplicidad y a la vez una plenitud de perfección.

En resumen, no todos los nombres de Dios se encuentran en el mismo plano. Están el ente, los trascendentales convertibles con el ente (uno, verdadero, bueno, bello) y las perfecciones puras (sabiduría, justicia, vida, etc.): aquellos nombres que se pueden aplicar a Dios y a las criaturas. Y hay un nombre que sólo se puede aplicar a Dios: Infinito. Este nombre caracteriza la esencia divina.

---

[21] Gredt, J., *Elementa philosophiae aristotélico-thomisticae*, Friburgo de Br. / Barcelona, 1953, n. 799, 2.

[22] *TP*, c. IV, Conclusión nona, Tercera prueba.

[23] Ibíd.

5. LOS OTROS NOMBRES DE DIOS

Nos hemos detenido en la interpretación del sentido de dos nombres de Dios: ente e infinito. Duns Escoto atribuye otros muchos nombres a Dios. Algunos, como esos dos, fueron conocidos por los filósofos: primer eficiente, fin último, supremo en perfección, trascendente a todas las cosas, completamente sin causa y, por tanto, ingenerable e incorruptible, intrínsecamente necesario y, por consiguiente, eterno, viviente con vida nobilísima (dotado de inteligencia y voluntad), feliz, libre querer y causa de todo lo causable, omnisciente, incomprensible, absolutamente simple, esencialmente inmutable, pura perfección (*simpliciter perfectus*)[24], el supremo de los seres, bueno sin límites, verdad primera, razón perfecta de todas las ideas o de todo lo cognoscible[25]. Añade a estos nombres predicados de Dios por los filósofos otros nombres con los que le alaban a menudo los católicos: omnipotente, inmenso, ubicuo, justo y misericordioso, providente de todas las criaturas y especialmente de las intelectuales.

Insisto. Entre todos los nombres, el de infinito ocupa un puesto clave. Parece que Duns Escoto mantuvo con firmeza a lo largo de su trayectoria filosófica que la razón natural sólo puede conocer de Dios lo que puede conocer del ser infinito. Expresarían adecuadamente la posición de Duns Escoto en este punto las siguientes palabras de Étienne Gilson: «El servicio supremo que la teología puede esperar de la metafísica es que aquella le informe, tan completamente como sea capaz, acerca de aquellos atributos de Dios que la razón puede alcanzar a partir de la noción de ser infinito. No los alcanza todos, y corresponderá aquí a la razón natural reconocer sus límites e impedirse a sí misma exceder los de su objeto. Sin embargo, antes de emprender este camino, ella debe proceder a una crítica de alcance mucho más general y determinar el valor de nuestros conceptos en tanto que ellos pretenden expresar a Dios»[26].

Los atributos o predicados esenciales de Dios poseen la misma univocidad que el ser, son neutros y no son géneros. Lo cual implica que se dicen formal

---

[24] En su ser, al contrario de lo que sucede en los demás seres, se halla formal o eminentemente toda perfección: «Non potest omnis entitas alicui formaliter inesse; sed potest in aliquo formaliter vel eminenter haberi, quomodo tu Deus habes, qui est supremus entium, imo solus in entibus infinitus» (*TP*, c. IV).

[25] Cf. *TP*, c. IV.

[26] *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, Traducción de Pablo E. Corona, Pamplona, 2007, p. 220.

y positivamente de Dios, pero no introducen en Dios una pluralidad correspondiente a sus razones formales o quididades distintas. Escoto aplica a este problema el concepto de distinción real *ex natura rei*, la más pequeña de las distinciones reales. En ella cada término designa una realidad actualmente existente distinta de la que designa el otro, aunque pertenecen al mismo sujeto y no son separables. Se da siempre que hay dos quididades cuyas razones formales son irreductibles entre sí.

Es la distinción que se da entre animal y racional en el hombre, un ente finito, y la que se da entre los atributos bondad y justicia en el ente infinito. Los distintos atributos en Dios son formalmente distintos aun siendo ontológicamente idénticos con *unitas simplicitatis*. O sea, lo infinito puede ser común a razones formales quiditativamente irreductibles, confiriéndoles la identidad en el ser sin suprimir su distinción formal actual *ex natura rei*. De este modo los múltiples atributos divinos designan un Dios absolutamente uno, aunque signifiquen quididades realmente distintas.

La distinción formal posibilita a Duns Escoto poner en marcha una teología natural afirmativa. Gracias a ella, la pluralidad de los atributos no impediría la unidad del ser. En vez de una teología negativa, que se acercaría a la esencia divina negando las perfecciones de las criaturas, se abre camino una teología (pensar-decir sobre Dios) plenamente positiva.

6. JUAN DUNS ESCOTO EN NUESTRA SITUACIÓN INTELECTUAL

¿Qué es lo que caracteriza a nuestra situación intelectual en relación con el pensar y hablar sobre Dios? Los hombres actuales vivimos el eclipse o ausencia de Dios. Y construimos nuestras filosofías desde esta situación existencial.

El silencio de Dios en el hombre no acontece porque Dios se retire, sino porque el hombre se retrae a los imperativos de ahondamiento del propio entendimiento. Conviene advertir que nadie puede acceder a Dios si la voluntad no urge al entendimiento a que profundice en sí y en la realidad mundana. Pues Dios no está más allá de nosotros mismos y del mundo, sino más acá fundamentando la posibilidad de todo lo real.

El ateísmo, por tanto, nacería de una desatención intelectual a lo real, no de una penetración intelectual en el mundo. Cuando uno se acostumbra a la superficie de lo existente, pierde el sentido del Absoluto. Por eso muchos, en

nuestra época, como percibió Heidegger, ni siquiera son capaces de sentir que la falta de Dios es una falta.

Creyentes, ateos y agnósticos deberían dar razón de su creencia, de su ateísmo o de su no saber a qué atenerse. El ocultamiento o el silencio de Dios, ya sea consciente o inconsciente, sería una consecuencia de que ya no osaríamos pensar a Dios. Faltaría el planteamiento intelectual de ver a Dios como problema. Tanto sobre la creencia como sobre la increencia de nuestro tiempo correría la misma amenaza de la impensabilidad de Dios. Nietzsche, el cientificismo y el neopositivismo habrían provocado el final de la metafísica, en que parece que Dios ha llegado a ser impensable.

Si consideramos el planteamiento de Escoto en relación con nuestra situación intelectual, comprendemos por qué Pablo VI escribía en su carta apostólica *Alma parens* (14.7.1966) que «del tesoro intelectual de J. Duns Escoto se pueden tomar armas lúcidas para combatir y alejar la nube negra del ateísmo que ofusca nuestra edad». Con razón escribe José Antonio Merino: «La filosofía escotista es una invitación al pensar radical y serio, al reconocimiento de las posibilidades y de las limitaciones de la razón. Pero, sobre todo, es la gran confianza en el hombre como morada silenciosa de Dios, que puede convertirse en sordera o en lenguaje sonoro»[27].

La filosofía por sí sola es insuficiente para orientar la vida humana. Escoto, como sucedía en general con los pensadores medievales, parte de su fe cristiana, desde la conciencia de un Dios vivo y presente. Sólo la revelación puede trasmitir a los hombres el conocimiento claro de su meta y de las condiciones para alcanzarla. Pero la utilizó hábilmente para sus objetivos. Dentro de estrechos límites la consideraba un saber autónomo basado en sus propios principios.

El eclipse de Dios va unido en nuestra situación intelectual a una ola avasalladora de pragmatismo. No se aprecian los conocimientos teóricos que carecen de una aplicación práctica. Y curiosamente, en cierto sentido, la posición de Duns Escoto sintoniza con esta atención preferente a lo práctico. No sin razón Charles Sanders Peirce (1839-1914), a quien William James reconocía como fundador del pragmatismo norteamericano, tuvo una especial querencia por este filósofo medieval.

---

[27] *Juan Duns Escoto*, p. 73.

La teología sería una ciencia práctica, orientada a conseguir la felicidad, la salvación del hombre. En la división aristotélica de las ciencias en teóricas o especulativas y prácticas, contra la opinión de Tomás de Aquino, coloca a la teología en el ámbito de las prácticas. Pero su pragmatismo no le impide desarrollar una profunda actividad teórica al servicio de una intención práctica: evitar que el ser humano se descarríe en el amor, en su camino hacia Dios. Quizás a ello se deba su defensa, tan constante, de un lenguaje teológico afirmativo. Por eso su obra puede seguir siendo una fuente de inspiración para abrir caminos intelectuales a la teología práctica en nuestra actual situación histórica.

Después de las desactivaciones teológicas del lenguaje que se han producido en muchas mentes durante el siglo XX, nos conviene recordar a aquellos pensadores que, aun reconociendo los límites del alcance significativo de las palabras humanas, se han atrevido a hablar de Dios. Y Duns Escoto es uno de ellos. Su aguda conciencia crítica no le lleva a callar sobre una realidad que constituye el objetivo último de su amor y de su conocimiento.

LA FUNDAMENTACIÓN SAGRADA DEL PODER CIVIL EN ABENHAZAM

Juan Fernando Ortega Muñoz
Universidad de Málaga

1. INTRODUCCIÓN

Abehazam con Averroes son, sin duda, los más importantes filósofos mahometanos de Al-Andalus. El primero es un neoplatónico, aunque conoce a Aristóteles. El segundo es un aristotélico. Este último, teniendo 19 años, fue acompañando a su maestro Ibn Tufayl a visitar al Califa Ben Yusuf en *Mazzakech*, el cual le dijo que había recibido del Emperador de Bizancio unos libros de Aristóteles y no alcanzaba a comprenderlos. Si alguien se dedicara a su estudio –le dijo– sería para todos de gran utilidad. Averroes vio en aquellas palabras del Califa, la expresión de la volutad divina y dedicó toda su vida al estudio y difusión de la obra del Estagirita, que termina imponiéndose en todo el mundo occidental.

La doctrina política de Abenhazam, por su parte, es especialmente interesante no sólo por la originalidad de sus planteamientos, sino además porque fue un político destacado en un momento especialmente convulsivo y crucial que determinó la decadencia de la presencia mahometana en la Península. Él coincide con la caída del Califato, tras repetidos y acelerados intentos de restauración califal y la instauración de la primera República en el mundo musulmán, algo tan distante de los preceptos alcoránicos. Debió cambiar mucho la doctrina política, que sufre en esta época una profunda crisis y una evidente transformación. Es, por tanto, un tiempo especialmente relevante para el análisis de los fundamentos teóricos fundamentales de la actividad política.

La familia de los Benihazám ejerció cargos políticos durante el califato de Abderramán III y Alaquén II. El padre de Abenhazám, Ahmed, fue nombrado visir de Almanzor en tiempos del inepto califa Hixén II hacia el 991 y encargado de suplirle en los asuntos de gobierno durante las largas ausencias de Córdoba de aquel.

Abenhazam nació en el 994 en una alquería próxima a Huelva, propiedad de su familia. Su niñez y su primera juventud la pasó en el harén de su padre en Córdoba, donde éste tenía la residencia por razón de su cargo. Allí permaneció estrechamente vigilado y con sólo la compañía de mujeres de las

que participa de sus intimidades y más confidenciales secretos y sentimientos. "Acabé – nos dice años más tarde – por concebir contra ellas una inmensa, instintiva y pésima opinión"[1]. A esa experiencia de trato con las mujeres se debe su obra de madurez *El collar de la paloma*, obra traducida por primera vez al castellano en 1904 por Asín Palacios con prólogo de Ortega y Gasset.

A la muerte de Almanzor (1002) dos partidos se disputan el poder: los *eslavos amiries,* seguidores de Almanzor, y los *legitimistas,* partidarios de la tradición califal. Sucede a Almanzor su hijo Almodofar y a su muerte (1008) su hermano menor Abderrahman, conocido popularmente como Sanchol (por su linaje cristiano). Éste no se conformó con mantener secuestrado a Hixen II como su padre Almanzor, sino que se declara Califa. Aprovechando la salida del nuevo califa en la campaña contra Alfonso V de León, los cordobeses se sublevan y obligan a Hixén II a abdicar en un biznieto de Abderramán III, llamado Mohamed. Éste destituye a los anteriores ministros entre los que se encontraba el padre de Abenhazam, que contaba entonces con 15 años.

En 1010 el partido de los amiries depone a Mohamed y le dan muerte para reponer en el trono de nuevo a Hixén II. Sucede un período muy convulso en el que Abenhazam se refugia en Alcira (Valencia) y posteriormente en Almería, reinos de taifas en los que se siente seguro. El mismo Abenhazam nos dice que cuando Hixén II volvió al trono, tras un período destituido como califa, "caímos en desgracia con los nuevos dominadores". Sucede la guerra civil en la que toda la familia de Abenhazam lo pasa muy mal. Su padre muere en 1012. "Poco después –escribe– cuando el ejército de los berberiscos se apoderó de la capital, fuimos desterrados"[2]. Desde 1013 hasta el 1018 no vuelve a Cordoba.

En 1023 los cordobeses, cansados de la violenta anarquía en que se encontraba la capital, se decidieron sacudir el yugo berberisco, intentanto una vez más la restauración de la dinastía Omeya, pero esta vez con un sistema electivo. El primero de diciembre de ese año la Asamblea Cordobesa, reunida en la mezquita mayor restaura el califato omeya en Abderramán V, amigo de Abenhazam, al que nombra canciller y primer ministro.

Como dice Asín Palacios: "Las legítimas aspiraciones de Abenhazam encontraban, al fin, su realización cumplida: el ideal político, por cuyo triunfo

[1] Asín Palacios, M., *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, Turner, 1984, T. I, p. 39.

[2] Asín Palacios, M., *o. c.*, T. I, p. 47.

había sobrellevado tan duras adversidades, el destierro, la confiscación del patrimonio, la prisión, era ya un hecho: los omeyas volvían a ocupar el trono de Córdoba; el derecho divino postergado quedaba ya restablecido; la inminente disgregación de la España musulmana quizá podía atajarse aún en sus comienzos"[3].

Pero aquel triunfo, aquella ilusionada primavera se acaba con la revolución del 1024 y Abenhazam terminó en la cárcel y, tras ésta, en el abandono definitivo de la política activa, para dedicarse plenamente al estudio, a la filosofía, y a la devoción.

Al fin los cordobeses, cansados de tantos fracasos, deciden abolir la monarquía e instaurar la Primera República Islámica (1031). Fue el primer caso en el Islám de la configuración del poder en República. Lo cual para Abenhazam era un confrontamiento radical con lo preceptuado por Dios en el Corán, según su fe.

Como dice Asín Palacios, "cuando se estudia la teoría constitucional de Abenhazam, échase de ver que sus ideas políticas, inspiradas en el análisis frío y desapasionado de los textos legales, son un fiel trasunto de los hechos de su vida política, sin que jamás se advierta la menor contradicción entre la conducta y las ideas"[4].

2. DOCTRINA POLÍTICA

Abenhazam manifiesta una rebeldía descarnada ante todo poder humano. "Fuera de Dios – escribe – nada ni nadie existe que tenga derecho a que se le obedezca, a no ser que Dios mismo lo haya ordenado. Entonces sí, estamos obligados a obedecerle; pero no porque en sí mismo tenga derecho ni autoridad para exigirlo, sino tan sólo porque Dios lo manda"[5]. Ante estos planteamientos, un pueblo puede ser muy religioso, pero resulta absolutamente ingobernable. Aristóteles había escrito: "Regir y ser regido no sólo son cosas necesarias, sino convenientes"[6]. Porque "de todo esto" –escribe– "resulta, pues, que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es por naturaleza

[3] Asín Palacios, M., *o. c.*, T. I, p. 81.

[4] Asín Palacios, M., *o. c.*, T. I, p. 85.

[5] Asín Palacios, M., *o. c.*, T. V, p. 340.

[6] Aristóteles: *Política,* I, 5, 1254 a.

un animal social (*politikon anzropos*)"[7]. Por ello "la ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte"[8].

Abenhazam presume de su valía:
"Yo soy, y no es hipérbole,
la inestimable, la preciosa perla,
en que, salvo en mi patria,
tacha o imperfección ninguno encuentra (…)
Es que en los corazones
de los míos anida la tristeza
por la envidia que sienten
de un talento, un ingenio, una ciencia
que no alcanzarán nunca"[9].

Abenhazam se siente profundamente religioso, pero manifiesta esa rebeldía tan hispánica contra toda autoridad humana y niega absolutamente toda sumisión u obediencia si no está la autoridad refrendada por el precepto divino. Escribe: "Todo ser, fuera de Dios es en sí mismo digno de que se recuse su autoridad y se contradigan sus órdenes. Ninguna criatura que pretenda imponer una obligación, tiene más autoridad que otra que pretenda rechazarla o contradecirla. Y con esto basta para el hombre inteligente. Porque nadie se somete dócilmente a la autoridad que no viene de Dios, más que el ignorante e iluso que, a semejanza de la bestia, se deja conducir por otro"[10].

Pero esa voluntad divina que en Scoto Eriúgena se manifiesta por "la escritura y la natura" no admite en Abenhazam más manifestación que en la revelación positiva del Alcorán. Como es conocido, el Corán es para todo musulmán la ley suprema y en él se fundamenta en última instancia todo Derecho y toda política correcta.

Este radicalismo religioso le lleva a negar toda fundamentación de la sociedad, el Derecho y la política en la Naturaleza, según la larga tradición de la filosofía política desde Grecia.

---

[7] Aristóteles: *o. c.,* I, 1; 1253 a.

[8] Ibíd.

[9] Asín Palacios, M., *o. c.,* T. I, p. 236.

[10] Asín Palacios, M., *o.. c.,* T. V, p. 341.

Abenhazam dedica largas disertaciones para oponerse a la opinión de que el Derecho y la sana política se fundamenta en la Naturaleza. "Si los adversarios nos dicen que es la razón natural la que nos dicta e impone tal obligación, replicaremos que eso es atribuir a la razón una función que no le corresponde y está dentro de su naturaleza, puesto que la inteligencia no es un principio o causa eficiente de obligación, sino tan sólo una potencia o facultad de discernir o distinguir las cosas, según éstas son en sí mismas y no más. En su virtud, la inteligencia puede distinguir entre lo que es obligatorio por imposición de una autoridad que debe ser obedecida, y lo que no lo es porque pretende ser impuesto por quien no tiene autoridad para hacerse obedecer. La razón natural, la inteligencia humana, la facultad de discernir, no tiene más función que ésta"[11].

Más adelante insiste de forma aún más radical: "El que afirma eso –escribe– proclama un absurdo evidente, porque no hay medio; o pretende que la razón natural impone al hombre tal obligación por evidencia inmediata o por argumento apodíctico que de cerca o de lejos se reduzca a esa evidencia inmediata. Ahora bien, pretender lo primero es contradecir caprichosa y obstinadamente la experiencia sensible y además es pretensión inútil para su propósito, puesto que no impide que otro cualquiera tenga la audacia misma que él para contradecirle con otra pretensión semejante a la suya, si sostiene, en cambio, que la razón natural nos impone dicha obligación, mediante argumento apodíctico reducible a los *primeros principios*, a él le incumbe el deber de aducir dicho argumento, deber que, por cierto, jamás hallará medio de cumplir"[12]. Nos resulta extraña esta última afirmación de Abenhazam, que tan fielmente, en otros aspectos, sigue la metafísica aristotélica[13], al que parece aludir, sin citarlo, en el texto, ya que el Estagirita funda tanto la moral como la política justa en unos "primeros principios" teleológicos de orden metafísico, que fundamentan la autoridad civil y la sociedad misma.

Bien es conocido cómo para Aristóteles la metafísica tiene por objeto tres tipos de principios que podemos denominar "instrumentales" –Aristóteles los llamó "axiomas"–, "entitativos" o referidos a las sustancias, y "teleológicos" que determinan la doctrina moral, jurídica y política. Para Aristóteles una Ética o Política que no tenga su fundamentación en la Metafísica es impensable.

---

[11] Ibíd.

[12] Ibíd.

[13] Véase, por ejemplo, su doctrina de los primeros principios en *o. c.*, T. II, pp. 86-91

Para Abenhazam la justificación de toda autoridad radica en la voluntad divina, manifestada en el texto revelado alcoránico, ya que es solamente Dios quien tiene autoridad sobre el ser humano y puede imponerle una conducta determinada. Calderón escribe en *El alcalde de Zalamea* "Al rey la hacienda y la vida se ha de dar, pero el honor es patrimonio del alma y el alma sólo es de Dios". La ética y la política pertenecen al terreno en que el hombre sólo es responsable ante Dios.

> "Por fín –escribe el filósofo andaluz– si el adversario pretende que es Dios mismo quien impone tal obligación a los hombres, habrá que exigirle que aduzca la prueba en que se funda para atribuir a Dios tal imposición, cosa que tampoco podrá llevar a cabo, porque los preceptos que Dios impone a los hombres, jamás pueden ser conocidas más que mediante la revelación comunicada por Él a uno de los profetas cuya misión divina haya sido atestiguada por Él mismo con milagros o mediante verdades naturales que Dios deposita en la inteligencia humana; Ahora bien, en ninguno de estos dos criterios se encuentra indicio alguno de que sea justa la pretensión del adversario"[14]. "Las pruebas racionales no merecen crédito alguno", afirma categórico[15].

Por lo tanto, para Abenhazam sólo la revelación positiva de Dios, suficientemente probada, da pie para afirmar que alguien está autorizado para ejercer el poder sobre otros hombres, "porque –como dice en otro lugar– ya dijimos anteriormente que la razón natural no tiene derecho a imponer obligación alguna ni a declarar mala o buena ninguna acción"[16]. Y posteriormente insiste: "Luego es evidentemente errada la pretensión de que la razón natural dicta lo que es bueno o malo moralmente"[17].

Esa revelación positiva para Abenhazam es la doctrina por la que se regula la designación del Califa en el Corán, a partir del cual emana toda autoridad en los diversos niveles de la sociedad. Pero así y todo hay un requisito fundamental en todo mando que sólo es de obligado cumplimiento "cuando manda lo que es conforme a la Ley de Dios"[18]. En este punto Abenhazam es explícito: las leyes "hay obligación de obedecerlas ineludiblemente si se conforman con

---

[14] Asín Palacios, M., *o. c.*, T. V, p. 242.

[15] Asín Palacios, M., *o. c.*, T. V, p. 344.

[16] Ibíd.

[17] Ibíd.

[18] Asín Palacios, M., *o. c.,* T. V, p. 38.

la letra del Alcorán y de las tradiciones del Profeta; y si no se conforman hay que rechazarlas por la razón que hemos citado. Mas si dichas prescripciones las impone alguien que no sea el Imán o gobernador, entonces son todas recusables y de ellas no hay que hacer caso, pues que las ha impuesto quien carece de autoridad para imponerlas"[19]. La doctrina de Abenhazam es radical: no sólo no hay obligación de cumplirlas, sino que estamos obligados a rechazarlas. Con una doctrina semejante el buen gobierno de la sociedad plural, como era la de la España musulmana del siglo XI, no había posibilidad de Gobierno.

Esa regla general establecida por Abenhazam se suaviza un tanto con esta otra norma complementaria, que transcribe a continuación del texto anterior: "Si el Imán no puede hacerlo (esto es: establecer las normas legales), entonces todo el que imponga cualquier prescripción que sea justa deberás ser obedecido, porque es Dios mismo quien nos manda[20] que seamos estrictos cumplidores de lo que es justo"[21]. Nos hacemos una pregunta: ¿Cómo sabremos que esa prescripción es justa si sólo admitimos como criterio de legitimidad de la norma la revelación positiva o la autoridad directa o indirecta del Califa? Sólo se daría si existe una tal norma en el texto sagrado del Corán. Como consecuencia, Abenhazam afirma que la Ley sólo hay que obedecerla "cuando manda lo que es conforme a la Ley de Dios".

Por lo dicho, vemos la importancia que tiene para Abenhazam la elección del Califa. Abenhazam afirma desilusionado y pesimista: "La autoridad se ha envilecido en nuestros días, al arrogarse en Oriente y en Occidente el título de Califas los que no poseen el derecho divino"[22].

Abenhazam nos da una serie de requisitos de que debe estar dotado el Califa, aplicable, sin duda, según la mentalidad del filósofo y en la medida de lo posible, a todo buen gobernante y sin cuyo cumplimiento toda autoridad es inválida.

Asín Palacios los resume así:

1. Ser descendiente de la tribu de Coraix, linaje del Profeta, con lo que funda la autoridad en el fundamento sagrado de la descendencia de Mahoma.

2. Haber llegado a la edad de la pubertad.

---

[19] Asín Palacios, M., *o. c.,* T. V, p. 47.

[20] Ibíd.

[21] Ibíd.

[22] Asín Palacios, M., *o. c.,* T. I, p. 94.

3. Tener uso de razón.

4. Ser del sexo masculino.

5. Profesar la religión musulmana.

6. Haber sido designado canónicamente como su heredero por el Califa.

7. Estar instruido en las obligaciones religiosas de todo buen muslín.

8. Cumplir los preceptos de la Ley Moral, evitando, al menos, la tacha de pecador público.

Sin estos requisitos –piensa Abenhazam– toda autoridad es inválida. Y el buen ciudadano no sólo puede, sino que debe sublevarse contra el mal gobernante. Escribe: "Es lícito y obligatorio a todo muslín luchar denodadamente por deponerlo"[23].

Ahora comprendemos, a tenor de esta doctrina, defendida por Abenhazam, que gozaba de tanto prestigio en su mundo contemporáneo, los turbulentos años que le tocó vivir.

[23] Asín Palacios, M., *o. c.,* T. I, p. 92.

NATURALEZA Y PROVIDENCIA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE DANTE ALIGHIERI

Mariano Pérez Carrasco
(Universidad de Buenos Aires,
Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)

El concepto de *natura* tiene una gran relevancia en la fundamentación filosófica de la teoría política dantesca. Esta teoría ha sido desarrollada especialmente en dos obras: el *Convivio* (circa 1306) y la *Monarchia* (circa 1314); pero ni en una ni en otra podrá encontrarse algún pasaje en que Dante lleve a cabo un tratamiento sistemático del concepto de naturaleza. Esta ausencia de un tratamiento sistemático resulta llamativa, pues la filosofía política de Dante encuentra uno de sus fundamentos justamente en el concepto de *natura*.

Con el objeto de individuar, delimitar y reconstruir una teoría dantesca de la naturaleza, este trabajo indaga qué función cumple el concepto de naturaleza en la fundamentación dantesca del Imperio. El análisis de la operatividad del concepto de *natura* en la fundamentación de la teoría imperial supone el estudio del origen y la finalidad de Imperio tal como es concebido por Dante. Aquí surge una paradoja: si por una parte, al describir el origen del orden político, Dante recurre explícitamente a un concepto aristotélico de la naturaleza, por otra parte, al describir la finalidad del orden político (ser un «*remedium contra infirmitatem peccati*»[1]), Dante parece recurrir a una concepción de raigambre agustiniana, que subsume la esfera de la naturaleza en el orden de la gracia, y que parece identificar la legalidad divina y la legalidad natural. A esta coexistencia de dos conceptos distintos de naturaleza en la misma teoría política se alude al final de este artículo, al señalar *el carácter bifronte del concepto dantesco de naturaleza*: aristotélico al justificar el origen del orden político, agustiniano al justificar la finalidad del orden imperial.

1. EL CONCEPTO DE NATURALEZA EN LA TEORÍA DANTESCA DEL IMPERIO

La idea aristotélica de naturaleza juega un rol capital en la fundamentación conceptual de la teoría del Imperio. Dicha idea constituye uno de los supuestos

---

[1] *Mon.* III.xiv.71. Cito el texto establecido por Ricci, P. G., *Monarchia*, Milano, Mondadori, 1965.

metafísicos que vertebra toda la concepción dantesca de la ontología imperial. Sin embargo, no es la única idea de naturaleza que puede constatarse en la *Monarchia* y en el *Convivio.* Dante es tributario también de otra concepción, de origen más marcadamente patrístico y medieval, que identifica la legalidad natural con la ley divina, y subsume la naturaleza en la gracia, restándole de este modo autonomía[2]. Ambas ideas acerca del concepto de naturaleza instauran una fuerte tensión –en cierto modo irresuelta– al interior de la doctrina dantesca del Imperio. En los dos subapartados siguientes se reconstruirán las teorías aristotélica y dantesca de las *koinōníai* -eje de la demostración dantesca de la necesidad del Imperio universal–; en el último apartado se reconstruye la concepción tradicional.

1.1. La teoría de las koinōníai

El esquema teórico que vertebra la fundamentación dantesca del Imperio es la teoría aristotélica de las *koinōníai*; es aquí donde se juega la consistencia –tanto en lo que hace al aspecto genético-evolutivo, cuanto en lo que hace al aspecto lógico-ontológico– de la ontología imperial configurada por la teoría política dantesca. Es preciso, pues, detenerse en la exposición aristotélica para comprender luego la resemantización que Dante opera sobre ella.

Aristóteles desarrolla esta teoría en el libro primero de la *Política*. Esta obra se abre con una identificación que habrá de precisarse en lo siguiente. «Toda ciudad –dice Aristóteles– es una cierta comunidad existente, y toda comunidad ha sido instituida con vistas a algún bien»[3]. Por esta razón, «aquella comunidad que esté ordenada con vistas a satisfacer el más principal de todos

[2] Sobre la idea de naturaleza anterior al ingreso de los textos aristotélicos, cf. Gregory, T., «L'idea di natura nella filosofia medioevale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele. Il secolo XII», en *Atti del III Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale*, Milano, 1966, pp. 27-65; Ibíd., «Cap. IV: L'idea di Natura», en *Anima Mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze, Sansoni, 1955, pp. 175-246; Chenu, M.-D., «Nature ou Histoie? Une controverse exégétique sur la création au XIIe siècle», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 28 (1954), pp. 25-30; Ibíd., «L'homme et la nature. Perspectives sur la renaissance du XIIe siècle», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 27 (1953), pp. 39-66.

[3] *Pol.* 1252 a: «Quoniam omnem civitatem videmus communitatem quandam existentem et omnem communitatem boni alicuius gratia institutam». Utilizo la traducción latina (con texto griego) de G. de Moerbeke, *Aristotelis Politicorum Libri Octo, cum vetusta translatione Guglielmi de Moerbeka,* edición F. Susemihl, Leipzig, 1872. La traducción castellana me pertenece.

los fines, será la más principal de todas, y comprenderá a todas las otras comunidades; esta comunidad es llamada ciudad o bien comunidad política»[4]. El esquema aristotélico de las *koinōníai* es triple; puede graficarse como una serie de tres círculos concéntricos, el mayor de los cuales corresponde a la *polis*, el segundo a la *kṓmē* y el tercero al *oíkos*.

Ahora bien, este esquema puede ser leído de dos maneras, que el mismo Aristóteles señala. Desde el punto de vista histórico o genético-evolutivo, esto es, si se analiza este esquema (que *de hecho* se da en la "realidad") *ex archḗs tà prágmata phuómena*[5], la primera comunidad es el *oíkos*. Sin embargo, desde el punto de vista metafísico, debe considerarse que lo que es primero es la *polis*[6]. La razón de esta prioridad de la *polis* sobre el *oíkos* depende del principio metafísico de que *tò hólon próteron anagkaîon eînai toû mérous*. Este esquema posee, pues, un doble aspecto: por un lado, es una explicación de la génesis y evolución de las distintas comunidades que componen una ciudad; en este sentido puede decirse que es una explicación histórica del surgimiento y conformación de las ciudades. Visto desde esta perspectiva, la génesis de la *polis* es el *oíkos*, cuyo camino evolutivo está dirigido teleológicamente hacia ella a través de la *kṓmē*. Si Aristóteles permaneciera solamente en este momento, entonces la *polis* no sería una verdadera totalidad, sino el resultado de una mera sumatoria de *partes extra partes*, y no quedaría muy claro si su carácter es natural o convencional. Pero, como se ha dicho, todo el proceso está teleológicamente dirigido. El fin de ese proceso se encuentra ya, como causa final que mueve todo lo demás, al comienzo. Por otro lado, como traduce Moerbecke: *totum enim prius necessarium esse parte*. Una mano separada de su cuerpo no es en verdad una mano, *nisi aequivoce*. De modo que el segundo aspecto bajo el cual puede ser entendido este esquema es el lógico-ontológico, según el cual lo que es último en el orden temporal –la *polis*–, es primero en el orden de la realidad, i.e., en el orden metafísico. Así pues, si la *polis* es la *koinōnía téleios* se debe a que es la única verdaderamente *autárkēs*; y, a su vez, es la única verdaderamente *autárkēs* porque en ella se cumple el fin último del hombre, que no consiste sólo en el vivir, sino en el *eu zē̃n*, i.e. «vivir bien».

Esta es, pues, la estructura general de la doctrina aristotélica de las *koinōníai*.

---

[4] *Pol.*, 1252a 4: «Maxime autem principalissimi omnium máxime principalis et omnes alias circumplectens, haec autem est quae vocatur civitas et communicatio politica».

[5] *Pol.*, 1252a 24: «ex principio res nascentes».

[6] *Pol.* 1253a 18: «*kaì próteron dē têi phúsei polis ē oikía kaì héskatos hēmòn estìn*».

Es de particular interés, para los fines de este trabajo, señalar cuáles son los dos supuestos metafísicos que la sustentan, a saber:

1. *hē phúsis télos estìn – natura finis est*;
2. *tò hólon próteron anagkaîon eînai toû mérous – totum prius necessarium esse parte*.

El primero de estos supuestos garantiza la primacía de la *polis* en relación al bien que ella satisface; el segundo, garantiza la primacía de la *polis* en relación a su *status* ontológico de totalidad.

1.2. El esquema dantesco

Dante reproduce el esquema aristotélico al comienzo de los dos textos en que desarrolla su proyecto político: en *Convivio* IV.iv, y en *De monarchia* I.iii y v. Los pasajes correspondientes de ambos textos constituyen lugares paralelos, y no se producen diferencias relevantes entre uno y otro.

El modo en que Dante introduce el esquema de las *communitates* señala de entrada la modificación que establece respecto del esquema aristotélico. La pregunta rectora de *Mon.* I.iii es «quid sit finis totius humanae civilitatis». Aquí, pues, aparece una entidad que no tenía lugar en el esquema de Aristótles, i.e.: el *genus humanum*. El conjunto de *todos* los hombres es tomado aquí como una entidad natural que, consiguientemente, debe tener un fin –es decir, una *operatio*– que satisfacer y un modo –o medio– adecuado de alcanzar dicho fin.

El principio que conduce la argumentación dantesca en este punto es el mismo que hemos señalado en el esquema aristotélico: *hē phúsis télos estìn*, i.e., *natura finis est*. Más abajo veremos en qué consiste este fin. Aquí Dante enumera y procede por analogía:

> «Quemadmodum est finis aliquis ad quem natura producit pollicem, et alius ab hoc ad quem manum totam, et rursus alius ab utroque ad quem brachium, aliusque ab omnibus ad quem totum hominem; sic alius est finis ad quem singularem hominem, alius ad quem ordinat domesticam comunitatem, alius viciniam, et alius ad quem civitatem, et alius ad quem regnum, et denique optimus ad quem universaliter genus humanum *Deus ecternus, arte sua, que natura est*, in esse producit (sub. prop.)»[7].

[7] *Mon.* I.III.4-12.

Los términos –pulgar, mano– de la analogía trazada por Dante están tomados de los pasajes aristotélicos analizados *supra*. El esquema dantesco es, pues, idéntico al aristotélico: *domus, vicinia, civitas vel regnum*. Ahora bien, el *optimus finis* no se satisface ya –como sucedía en Aristóteles– en la *civitas*. No se dice aquí, aún, en qué consiste este fin; dado que es justamente este fin lo que se pretende encontrar en el presente capítulo, y que, una vez encontrado, constituirá el *principium inquisitionis directivum*.

Hasta aquí la presentación. Los argumentos decisivos en lo que hace a la resignificación de la teoría de las *communitates* se encuentran en *Mon.* I.v. El principio metafísico del cual depende la argumentación es el siguiente:

1) Principio metafísico general: «Quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum regulare seu regere, alie vero regulari seu regi»[8].

Este principio está tomado de *Política*, y había sido ya utilizado por Dante en la primera presentación de su teoría del Imperio, en el *Convivio*[9]. De este principio general, depende un principio subsidiario, que es el que permite establecer el Imperio como la verdadera *communitas perfecta.* Este principio subsidiario resulta de la aplicación del principio general al caso particular del hombre, y dice que dado que todos los hombres están ordenados hacia la felicidad, la potencia intelectual es la que debe ser reguladora y rectora de todas las otras potencias. Este principio subsidiario tiene, pues, un fuerte supuesto, a saber: que todos los hombres están ordenados a la felicidad. Así pues, tenemos:

1. Principio específico subsidiario: «Vis ipsa intellectualis est regulatrix et rectrix omnium aliarum: aliter ad felicitatem pervenire non potest»;
2. Supuesto: «Omnes vires ordinantur ad felicitatem».

En este punto, Dante presenta nuevamente el esquema de las *communitates* con el objeto de demostrar que ninguna de las *communitates particulares* pueden por sí solas satisfacer el fin propio de todos los hombres –i.e., la felicidad–, precisamente porque el fin de cada una de estas *communitates –domus, vicus, civitas et regnum–* es un fin particular, i.e., que afecta sólo a una parte de la humanidad, y esto sólo de un modo parcial. Cada una de estas instancias

[8] *Mon.* I.v.10.

[9] Cf. *Conv.* IV.iv.5: «Quando più cose ad uno fine sono ordinate, una di quelle conviene essere regolante, o vero regente, e tutte l'altre rette e regolate».

particulares tendrá, pues, un fin particular y una autoridad, un *unum* que conduzca a ella.

Lo primero que llama la atención de este esquema es que en la instancia de la *civitas* y el *regnum particulare* se cumple, al igual que sucede en la *Política*, el que Aristóteles consideraba el fin último: *bene sufficienterque vivere.* En efecto, este pasaje debe ponerse en relación con *Pol.* I, 1252 b 27: *hē d'ek pleiónōn kōmōn koinōnía téleios polis ễdē, páses éxousa péras tễs autarkeías hōs épos eipeîn, ginoménē mén oûn toû zễn héneken, oûsa dè toû eû zễn.* Guillermo de Moerbecke, a su vez, traduce este pasaje clave del siguiente modo: "Quae autem ex pluribus vicis communitas perfecta civitas iam, omnis habens terminum persufficientiae, ut consequens est dicere, facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi". Así pues, el adverbio *sufficienter* es la traducción dantesca de *persufficientia*, que, a su vez, traduce el sustantivo aristotélico *autarkeia.* En el esquema aristotélico, la totalidad en la cual el hombre podía satisfacer su fin era la *civitas*, ya que "quod eius gratia et finis optimum, persufficientia autem finis et optimum". Dante le quita a la *persufficientia* el carácter de fin último, y, de este modo, el esquema aristotélico, que concluía en la autosuficiencia de la *polis*, queda abierto a una instancia superior y superadora: el *imperium universale*.

Siguiendo fielmente, tal como hemos visto, la lógica interna del esquema aristotélico, y sin alejarse de sus principios constitutivos –en especial, como se ha señalado, la concepción aristotélica de naturaleza–, Dante rompe la viga maestra de esta construcción teórica, pero –por así decir– conserva intactos los cimientos; continuando con la metáfora arquitectónica: Dante agrega al edificio aristotélico un nuevo piso. Y esto puede realizarse gracias a la introducción en este esquema de una nueva entidad, el *genus humanum*, a la cual le corresponde necesariamente un fin propio, que debe ser satisfecho por una nueva *communitas*, la cual tendrá, a su vez, una autoridad encargada de conducir hacia el fin último a las demás instancias subordinadas.

Con el diseño de este esquema en el primer libro de la *Monarchia*, queda planteado el posible conflicto entre las dos autoridades que aspiran a satisfacer el fin último del género humano: el Emperador y el Papa. En el libro tercero del tratado, Dante procura establecer un criterio para zanjar esta disputa. Ese criterio consiste en la afirmación de que el Papado y el Imperio pertenecen a *dos cadenas causales* que sólo se tocan en su origen: ambos dependen inmediatamente de Dios.

En resumen, si bien Dante imprime –como hemos visto– una profunda modificación al esquema aristotélico de las *koinōníai,* conserva los dos supuestos metafísicos que vertebran la filosofía política del Estagirita.

Hasta aquí he reconstruido el fundamento aristotélico de la teoría imperial dantesca, cuyo supuesto vertebrante, como se ha dicho, es el concepto de naturaleza como fin. Sin embargo, junto a este fundamento existe otro, de origen patrístico y estoico, que maneja un concepto de naturaleza –y, muy especialmente, de naturaleza humana– que produce una tensión con el concepto aristotélico al interior de la teoría dantesca.

1.3. La concepción tradicional

Junto a la concepción aristotélica de naturaleza que se ha señalado en el apartado anterior, existe otra cuyos orígenes es preciso rastrear en el estoicismo romano y en la patrística[10]. En este sentido, la naturaleza es concebida por Dante no sólo como incluida dentro del plan divino, sino, más aún, pareciera que naturaleza y divinidad se confunden en una misma y única legalidad; esa legalidad tendría dos manifestaciones diversas pero una sola verdad. La naturaleza, pues, según esta concepción de carácter agustiniano, no sería algo independiente que no puede ser de otro modo, ni constituiría tampoco un orden regular y fijo, sino que es lo que Dios quiere como bueno para la realidad.

En la ontología imperial dantesca se unen la legalidad natural en sentido aristotélico y la legalidad natural entendida como lo que Dios quiere como bueno. De modo que el Imperio aparece como una institución híbrida en su misma sustancia.

Aunque no parece encontrarse en la obra política dantesca una formulación explícita sobre esta concepción estoico-patrística de la naturaleza y de la subsunción de la legalidad natural en la divina –perdiendo así la naturaleza su autonomía–, es de todos modos posible suponer la existencia de la misma en la función del Imperio como una entidad que debe ser un remedio contra la corrupción de la naturaleza provocada por el pecado. Al cumplir esta función, el Imperio en tanto institución adquiere un lugar destacado en la historia de la

---

[10] Cf. Nardi, B., « Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco», en *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 215-275, esp. 226 ss., e Ibíd., «Le tre pretese fasi del pensiero político di Dante», en *o. c.*, pp. 276-311. Este último artículo es crítica de Ercole, F., «Per la genesi del pensiero político di Dante: la base aristotelico-tomistica», en *Giornale Storico della filosofia italiana*, LXXII, fasc. 214-215, Torino, pp. 1-41.

Salvación. Esta doble función de la realidad imperial –una función natural y una función en cierto modo sobrenatural– ha sugerido a destacados dantistas la existencia de una concepción de naturaleza distinta de la señalada en los parágrafos anteriores[11]. Sería esta segunda idea de naturaleza la que sostendría conceptualmente la función del Imperio como «remedium contra infirmitatem peccati», ya que esta función no puede derivarse de la concepción aristotélica de naturaleza que vertebra el libro primero de la *Monarchia.*

La identificación de ambos cursos legales es sugerida, además, por pasajes en los que parecería que se está afirmando una misma y única legalidad, esto es, una identidad entre la ley divina y la ley natural.

Es posible buscar el origen y fundamento conceptual de esta identidad en la idea de la naturaleza como obra de arte cuyo artífice es Dios. En este caso, la naturaleza se encontraría subsumida en la intención de su creador, y, en consecuencia, no lograría una completa autonomía respecto de sus leyes.

Mientras que el esquema de las *koinōníai* que utiliza una concepción aristotélica de la naturaleza, justifica la necesariedad del Imperio para la buena vida de la humanidad, la concepción tradicional, estoico-patrística de la naturaleza permite a Dante justificar el carácter providencial del Imperio, i.e., incluir la realidad imperial no sólo en la historia ''natural" –en sentido aristotélico–, sino también en la historia de la Salvación. En efecto, Dante coincide plenamente con San Agustín cuando afirma que el Imperio es un remedio «contra infirmitatem peccati»[12].

2. EL CARÁCTER BIFRONTE DEL CONCEPTO DANTESCO DE NATURA

En el desarrollo de este artículo se ha señalado: i) cuál es la idea de naturaleza utilizada por Dante, ii) en qué sentido puede afirmarse que el *imperium universale* es natural y iii) en qué sentido puede afirmarse que es providencial.

Dante parece estar utilizando dos conceptos diversos de naturaleza para caracterizar al Imperio, que dan lugar a una tensión en la misma constitución ontológica del Imperio. Por un lado, la utilización de la idea aristotélica de

[11] Además de los textos de Nardi citados, cf. Gilson, É., *Dante et la philosophie,* Paris, Vrin, 1972; Ullman, W., «La *monarchia* de Dante como ilustración de una *renovatio* político-religiosa», en *Escritos de teoría política medieval*, Buenos Aires, EUDEBA, 2003, pp. 219-238.

[12] *Mon*. III.xiv.71.

naturaleza como fin, que es fundamentalmente instrumentalizada en el libro primero de la *Monarchia*, en donde Dante reconstruye la teoría aristotélica acerca del surgimiento y la finalidad de la *polis*. Dante emplea este marco teórico para la justificación *natural* de la necesariedad del Imperio universal. Por otro lado, en el libro segundo y sobre todo en el tercero del tratado latino, existe otra concepción de la naturaleza, en la cual ésta parecería perder su carácter autónomo frente a la legalidad divina. En consecuencia, el Imperio continúa considerándose una entidad *natural*, pero aquí "natural" ya no sería tomado en el sentido aristotélico de una finalidad y una causalidad autónomas respecto de la serie causal del orden espiritual, sino que estaría subsumida en la causalidad divina, llegando incluso a compartir sus mismas leyes. La naturaleza sería el arte de Dios, y la ley natural y la divina se identificarían: serían la misma legalidad entendida bajo diversos respectos. En consecuencia, la pretendida "naturalidad" del Imperio, al entenderse "naturaleza" en este segundo sentido, estaría afirmando su carácter providencial, i.e. su lugar en la historia de la Salvación. De acuerdo con esto, el régimen temporal tiene la finalidad providencial de corregir o subsanar la naturaleza humana vulnerada por el pecado original.

El problema que surge de estas dos consideraciones en el marco de la teoría política dantesca es evidente. En efecto, si Dante acepta que la ley natural es parte de la divina, ¿con qué fundamento sostiene la autonomía del Imperio? Y, si el Imperio no goza de una radical autonomía, ¿podría afirmarse el carácter último del fin que debe satisfacer la institución imperial? Estos problemas quedan abiertos.

Una y otra concepción de la naturaleza permanecen yuxtapuestas en la misma constitución teórica del Imperio. Ambas contribuyen a dotarlo del peculiar aspecto bifronte –natural y providencial– que lo caracteriza.

OBJETIVIDAD Y VERDAD: LA INTERPRETACIÓN POSIBILISTA DEL *ENS COMMUNE* DE AVICENA REALIZADA POR FRANCISCO SUÁREZ

Ángel Poncela González
Universidad de Salamanca

Aristóteles al término del libro IV de la *Metafísica*, adoptando una concepción referencial del lenguaje frente al consensualismo sofístico, defendió la existencia de leyes ontológicas del lenguaje que actuaban como condiciones de posibilidad para una reflexión humana sobre el fundamento de la realidad. Y es al comienzo del mismo libro, el lugar en el que emprendió el intento de poner en conexión la realidad con el lenguaje a través de dos operaciones: mostrando el modo de predicar el ser de todas las realidades y al tiempo intentando preservar a la verdad, es decir, a su manifestación lingüística de todo error mediante el principio de no-contradicción.

El tema de nuestro ensayo se emplaza en el primer punto del programa metafísico: el problema del fundamento de la predicación del ser. Esta cuestión fue planteada por Aristóteles como un estudio sobre el ente en general en cuanto objeto de la "Filosofía Primera" y seguidamente como una búsqueda de su unidad. En última instancia se trataba de defender la verdad u objetividad y de esta manera afirmar el estatuto mismo de la ciencia fundamental, a través de la comprensión del sentido de la totalidad del ser y en concreto de la referencia unitaria a la sustancia.

Pero antes de pasar a desarrollar este aspecto es necesario recordar que en el mismo lugar Aristóteles presentó dos argumentos capitales para la filosofía posterior. En primer lugar, pone de relieve que la Filosofía Primera debido al particular emplazamiento de la sustancia en la realidad presenta una morfología ontológica (sustancia), teológica (Causa primera) y lógica (principio de no contradicción). Al tiempo, enunció el modo de vertebración de estos tres niveles: el estrato teológico del ser actúa como el vértice en el que converge el conocimiento del ser, es decir, el pensamiento lógico-lingüístico sobre "lo onto". La doctrina de la causa permite cerrar el círculo del ser y de su verdad al ejercer como razón suficiente de todo ser en cuanto tal. Los pensadores siguientes, primero en Oriente y luego en Occidente, se encargaron de apurar el argumento llegando a elaborar con estos materiales una metafísica teológica o erigida sobre el dogma de la creación.

Pero la historia de la filosofía pone de relieve igualmente la existencia de una diversidad de interpretaciones creacionistas de la *Metafísica,* y lo que es más importante para nuestro tema, que cada una de ellas no sólo y principalmente se halla determinada por el concepto de "Causa primera" que sea defendido, sino más bien, por la forma de concebir y el modo de predicar el objeto de la "Filosofía Primera". En efecto, como ya señalaron los sabios griegos en la forma de resolver la relación de lo uno y lo múltiple reside el principal objetivo filosófico. Vamos a intentar andar un paso en esta dirección aclarando principalmente la idea que al respecto propuso Francisco Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas*[1].

1. LA PREDICACIÓN COMO PROBLEMA DE LA ONTOLOGÍA CLÁSICA

Aristóteles al comienzo del libro IV declaró que éste lo había escrito con el propósito de disolver algunas de las aporías planteadas en el anterior. En concreto aquellas que ponían en duda la unidad de la ciencia al defender una pluralidad existencial de objetos. Pero este problema Aristóteles ya lo tuvo resuelto antes de tocar un solo pergamino pues para él, y siguiendo en esto a su maestro, la diversidad objetual era sólo accidental y en última instancia, toda la realidad –y con ella la ciencia que inquiría su fundamento– era reducible a la sustancia y a su análisis. Pero antes de encerrar a la unidad del ser en la sustancia, Aristóteles introduce la célebre definición de la Metafísica como «ciencia del ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo»[2]. Esta fórmula señala el horizonte del descubrimiento de la totalidad del ser a través de una indicación extensiva –y no intensiva del ser– que será traducida por los escolásticos como *"ens commune"*.

Expresándolo en forma de participios (*"on"*, aquéllo qué es) quiso indicar que de cualquier ser, se encuentre en un plano empírico o en otro trascendente, es posible predicar al menos que es "algo qué es", es decir, un tipo de síntesis "de" algo determinado –de una talidad, como suele decirse– y de

---

[1] Francisco Suárez. *Disputaciones Metafísicas*. Ed. y trad. de: Rábade, Caballero y Puigcerver. Biblioteca Hispánica de Filosofía. 7 vols., Madrid, Gredos, 1960 – 1967. En adelante: *DM*,; número de la disputa en romanos; sección y artículo, en arábigos; finalmente, el número de la página de la edición manejada.

[2] *Metafísica de Aristóteles*. Ed. García Yebra, 2ªed., Madrid, Gredos, 1998. En adelante: *Meta*., seguido de su localización científica y acompañado del número de página de esta edición. *Meta* IV, 1003 a 21–23, p. 150.

alguna forma de existir. Enunciada la condición necesaria para el desarrollo de la "Filosofía Primera" pasó a la elaboración de su condición suficiente partiendo de la conocida tesis especulativa: El «ente se dice de varios modos» pero, aunque se predique de muchas cosas y de diversas maneras, con propiedad se dice primariamente de una «sola cosa y de una cierta naturaleza única» que es la sustancia (*ousía*)[3]; de las demás cosas se predicará secundariamente en la medida en que son: o accidentes de la sustancia o una cualidad, pasión o un lugar "de" ella. A la hora de explicar el modo de hacer presente el ser a través del lenguaje predicativo o el modo de concretarse la nota unitaria del ser en la diversidad y ésta reflejarla, parece que sintió el aliento de los sofistas. Aristóteles supuso que defender una predicación unívoca del ser a la realidad sería una forma de negar la multiplicidad de lo real. No obstante, a la predicación analógica acompaña igualmente el riesgo de negar el pensar impidiendo la necesaria unificación del sentido. A pesar de todo, se decantó por la vía de la predicación analógica de la sustancia presentada como la única forma estable o referencia en el universo ontológico. Si el ser se dice primariamente de la sustancia y sólo secundariamente de los accidentes entonces, se concluye que, los accidentes y los individuos sólo son seres en la medida en que ellos pueden hacer aparecer la sustancia determinándola en alguna categoría. Pero en sí mismos no son seres pues ser sólo es en puridad, la sustancia que es el "*protós on*" o el ser por antonomasia.

De esta forma el programa de investigación que tenía por objeto resolver la pregunta por el fundamento de la realidad (¿qué es el ser?) de carácter universal, lo desplazó Aristóteles a la cuestión sobre la naturaleza de un caso: el ser de un ente concreto que es la sustancia. Pero dicha reducción posibilita, presuntamente y por inducción, resolver la pregunta por el fundamento trasponiendo, a un segundo momento, el resultado de la investigación principal por el ser de la sustancia hacia sus acompañantes *(symbebekós)* o accidentes. La investigación sobre la naturaleza de este ser que es la sustancia concluye en el libro VII presentándolo como totalidad *(synolos)* compuesta por una idea concreta *(eidos)* que se interioriza en una materia *(hyle)* por la capacidad que posee. Cuando los pensadores musulmanes y los cristianos comiencen a dar cuenta de la realidad desde el dogma teológico de la creación, el *"synolon"* universal aristotélico será traducido como compuesto de esencia *(eidos)* y existencia (materia, componente de realidad o *esse*). Pero lo determinante de esta

---

[3] *Meta.,* IV, 1003 a 33, p. 151.

herencia no es el cambio sino lo que permanece: los términos varían pero el significado de la sustancia continúa siendo universal. Desde esta lectura de la *Metafísica*, la pregunta no pretende la explicación de la realidad puesto que su sentido ya está dado de antemano: el Ente Absoluto (Dios) es el Ser que da razón de todos los entes accidentales (criaturas) que están centrados o referidos por y hacia Él. Y por esta razón tienen necesariamente que ascender o aproximarse hacía ese fundamento que les cualifica en términos de perfección ontológica. La consecuencia que se sigue de esta interpretación creacionista de la usiología aristotélica es al menos preocupante: El valor que posee cada individuo está determinado no intrínsecamente sino extrínsecamente por el grado de convergencia que posee respecto al Ente Absoluto en cuanto analogado principal. Dios, que es la única existencia subsistente (Ipsum Esse subsistens) según la definición de Tomás de Aquino, Él, Ser privilegiado con identidad formal de esencia y existencia, el *"Synolos"* perfecto. En los individuos en cambio no hay identidad ontológica sino diferenciación real de su esencia y de su existencia. Los entes concretos, que son todos menos el Ente Absoluto y por dicha razón ontológica, poseen una realidad precaria, extrínsecamente atribuida o referida desde el primer y único analogado.

Finalmente, y remontándonos a la cuestión inicial, es necesario observar que la defensa de la analogía supone siempre el establecimiento de una concepción vertical de la realidad entre un ente especial –que es el Ser de manera eminente y privilegiado que actúa como fundamento de todo– y una pluralidad de entes concretos o individuos. Sólo alcanzada esta altura en un segundo momento, será posible solicitar al fundamento las razones del modo de ser de los entes concretos.

2. LA METAFÍSICA DE AVICENA COMO PUNTO DE INFLEXIÓN

Pero antes de llegar a esta concepción fundamental de la realidad, fruto de la defensa de una interpretación analógica de la predicación del objeto de la Metafísica, y que será el criterio dominante adoptado por la filosofía escolástica occidental, la predicación fue comprendida antes en Oriente por Avicena de manera diversa, puesto que distinta fue su forma de definir el *"eidos" (essentia)* del *"ens commune"*.

Vamos a exponer su punto de vista no de una manera general –pues esto exigiría un trabajo independiente– sino acudiendo a uno de los lugares de su comentario a la *Metafísica* citados por Suárez en la segunda *DM*, en la que

resumió lo «que entiende Avicena por el nombre de ente»[4]. La opinión tradicional asumida por la escolástica y que procede de Averroes supone que: «la doctrina de Avicena es una doctrina falsa, porque esté consideró que la entidad –lo que es la cosa– es algo añadido a la quidididad extramental y como accidente de ella (…) y el ser para él, es un accidente que adviene a la quididad»[5]. Es decir que el ser *(hyle, esse* y *existentia)* es un accidente que se añade a la naturaleza *(eidos, essentia)* de las cosas. Las investigaciones filológicas contemporáneas han mostrado suficientemente que el filósofo persa no propuso aquella afirmación o al menos con ese sentido. Esto mismo como veremos, es lo que sostuvo Suárez: sí que criticó este punto pero no por el capítulo averroísta.

En la cita anterior han sido mencionadas dos modalidades de ser: el ser real y el ser mental. El tema de la predicación, se ubica exactamente en el punto medio de dichas modalidades puesto que predicar significa antes que nada, una forma de relación de las cosas entre sí o bien de los conceptos con las cosas. En la crítica de Averroes y de la escolástica al concepto aviceniano de ser, la cuestión que está de fondo es la de la estructura o tipo de composición ontológica que poseen los entes concretos. Avicena, como pensador musulmán sincero, intentó mantener por un lado, la máxima distancia ontológica entre los individuos y el Ente absoluto poniendo freno al panteísmo –que podía seguirse de la aplicación del esquema emanatista plotiniano a la realidad, comprometiendo el dogma del tawhid o unicidad divina– y por otro, prevenir una posible caída en el paralelismo platónico. Pero al tiempo que afirmaba la absoluta dependencia de los individuos al Ser, subrayó la intrínseca propiedad de su razón de ser (esencia, posibilidad o realidad) de éstos respecto de Aquél. Pero la función formal que ejerce la esencia no constituye el núcleo del problema que analizamos sino el destino gnoseológico que Avicena atribuye a la esencia como principio de inteligibilidad y del conocimiento a través de su aprehensión intelectual.

Avicena, en el estudio de los grados y el modo de representación del ser que llevó a cabo en su comentario a la Lógica aristotélica, expuso lo que será llamado en el occidente cristiano la teoría del *"triplex respectus essentiae"* que afirma que: «Las esencias de las cosas o están en las mismas cosas o están en el intelecto; de ahí que tengan tres respectos. Uno se da cuando la esencia en cuanto tal no es relativa a un tercer ser, ni a aquello que de ella se sigue por tal.

---

[4] *D.M.,* II, s. IV, a. 1, p. 415.

[5] *D.M.,* II, s. IV, a. 1, p. 415.

Otro aspecto es según se encuentra en los singulares. Y el otro según se halla en el intelecto»[6]. En términos actuales diríamos que todo objeto tiene que poseer alguno de los tres modos existenciales descritos: o es esencia en sentido absoluto o existe realmente o bien sólo mentalmente.

Situados en el modo de ser de las representaciones o de los objetos con existencia meramente mental, la división viene a afirmar que el concepto podrá tener o no una referencia real en los objetos exteriores (extensión) pero que lo que importa es poseer existencia mental o intencional. En términos de filosofía del lenguaje podríamos decir que un concepto ficticio, es decir una representación desprovista de un correlato real, puede ser comprendido precisamente por la existencia mental o por el carácter intencional que le confiere la mente. La cuestión del ente comienza a plantearse en términos de sentido y no de referencia. Por ello, afirmó Avicena que un predicado es atribuible a un objeto no sólo y fundamentalmente por la presencia objetiva o real de la referencia, sino antes bien por la existencia intencional que le confiere el sujeto. Pero esto no quiere decir que en esta teoría sea la mente el criterio de medida (subjetivismo) de la realidad sino que lo es, el propio ser y para ser más exactos, el modo y el grado de ser tal y como se halla presente en las cosas *(esse diminutum)*.

3. LA LECTURA SUARISTA DE LA ESENCIA DE AVICENIANA

Suárez escribió las *Disputaciones Metafísicas* con el propósito de «restituir» a la "Filosofía Primera," la «dignidad» que le correspondía de suyo y que había perdido a causa de varios siglos de excesos dialécticos[7]. Dejando aparte los pormenores de esta intención, que ya hemos considerado en otro lugar[8], es posible afirmar que el empeño de Suárez arranca de un optimismo epistémico fundado sobre una valoración del individuo en virtud de su potencia y virtualidad para "querer-conocer" el sentido de lo real. La cuestión de la posibilidad del conocimiento metafísico no constituyó un problema al entender que el conocimiento metafísico era una exigencia que le planteaba al individuo su

---

[6] Avicena, *Al-Sifà* (La Curación), Ed. lit. Teherán, 2 vols., 1303/1886. Cfr. Cruz Hernández, M. *Sobre Metafísica*. Madrid, Revista de Occidente, 1950, p. 53.

[7] *D.M.,* Proemio, p. 203.

[8] Poncela González, A. *Francisco Suárez, lector de Metafísica* Γ *y* Λ. *Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis onto-teo-lógica a las Disputaciones Metafísicas*, León, Editorial Celarayn, 2010.

propia esencia, de modo semejante a la fuerza que empujaba al creyente hacia la oración. Suárez redactó su obra además, con la seguridad del que sabe que es posible alcanzar en este campo un «conocimiento cierto»[9]. Y para encontrar la certeza en la realidad tomó como referente la *Metafísica* aristotélica –antes que cualquiera de los comentarios– para llegar a elaborar una ontología trascendentalmente neutra, es decir, situada en el momento previo a la distinción entre Metafísica y Teología, y susceptible de ser aplicada en ambas esferas con el fin de estudiar sus respectivos objetos adecuados y que denominó «Teología natural» o humana[10]. Trascendental en este lugar, se identifica semánticamente con la aplicabilidad universal de los principios de dicha ontología y el aspecto neutro con el carácter humano, intelectual y abstracto de su proceso de descubrimiento. Y ambas notas, trascendentalidad y neutralidad, son calificaciones extensas que provienen del carácter del objeto de su Teología humana. El orden trascendental en el que se emplaza el objeto no es el de la divinidad ni el de la realidad física sino el de la invención propia del entendimiento humano. La ontología suareciana piensa la realidad desde el individuo partiendo de su modo natural de conocimiento: la representación abstracta de las cosas y su expresión lingüística. Esta ontología progresa a partir del estudio de la idea o razón común de ente, una razón de naturaleza conceptual y por tanto neutra y con tal extensión o predicabilidad que abarca al concepto de sustancia, tanto material como inmaterial, a los accidentes reales y al concepto de Dios, distinguiéndose objetivamente de dichos conceptos. Esto no quiere decir que la naturaleza o entidad de Dios quede reducida a un concepto puesto que de esta manera ninguna ciencia, ni la teología siquiera, es capaz de comprender a Dios en su naturaleza. Lo que se sigue es que el único modo posible y humano de concebir a Dios es mediante una representación en la razón de ente en cuanto concepto en el que convienen "objetivamente" Dios y las criaturas. Y el concepto de ente en el orden mental y universal de la predicación, –no en el orden causal ni en el ontológico de la subsistencia– que es anterior a Dios. Y este estudio neutro es decir, desde el ámbito conceptual de la razón de ente, es el que Suárez lleva a cabo en las primeras veintisiete disputaciones. Será el carácter trascendental del *"ens commune"* lo que permita en un segundo término, realizar el descenso hacia el orden físico de la creación tal y como acontece hasta el término de la obra.

---

[9] *D.M.,* I, s. 1, a. 5, p. 213.

[10] *D.M.,* I, Prólogo, p. 207.

El objeto de la Metafísica, según Suárez ha de cumplir dos condiciones: que posea unidad objetiva –o "real"– y que sea neutro. Lo cuál quiere decir, en primer término, que la unidad no es estrictamente el correlato del acto mental (o concepto formal) y, en segundo lugar, que la representación surgida de dicho acto no incluye ningún rastro de materia, ni sensible ni inteligible. Si la unidad objetiva o simple objetividad que posee el objeto de la Metafísica no es de índole estrictamente mental (subjetiva) y tampoco física (objetiva), el problema que se presenta es el del fundamento o procedencia de dicha objetividad[11].

La virtualidad de la predicación del *"ens commune"* procede del carácter análogo que posee dicho concepto; una analogía no fundada en la unidad de la palabra sino en la unidad del objeto real considerado abstractamente, es decir haciendo precisión de la razón de ser. De dicha concepción resulta el concepto objetivo en el que se igualan todos los entes en virtud de una nota compartida intrínsecamente por todos ellos: la existencia concebida como la aptitud o posibilidad que tienen todas las cosas para escapar de la nada. La existencia así concebida –como el concepto objetivo del ente real–coincide conceptualmente con la esencia y se predica tanto del ser actual como del potencial; y ésta es la razón o fundamento de la objetividad del conocimiento metafísico. En este punto, Suárez introduce la teoría de la analogía de atribución intrínseca con el fin de defender por un lado, el carácter trascendental del *"ens commune"* –y con ello la posibilidad de la predicación– y por el otro, la unidad del objeto de la Metafísica –unidad racional, no real–, asegurando así el estatuto científico de la ciencia y consiguiendo al tiempo, no caer en el univocismo parmenideo o lo que es lo mismo, salvar las diferencias. Es «el ser o entidad intrínsecamente participado por todos»[12] –los analogados

[11] La crítica escolástica y buena parte de la contemporánea suelen fundar su crítica en este punto sobre una deficiente comprensión de la naturaleza de la objetividad del objeto. Suponen que la objetividad la asentó Suárez sobre el sujeto del conocimiento, por lo cuál las DM son reducibles a un ejercicio de ingenio formal, a un simple logicismo. Pero Suárez niega expresamente esta posibilidad, en estos términos: "si aquella unidad no es real, sino que sólo es efecto de la aprehensión o concepción mental, este ente no habría de llamarse, en cuanto tal, verdaderamente real", sino a lo sumo ente de nombre o "ente de razón". La diferencia entre una cosa real y un nombre, reside precisamente en el fundamento de la objetividad: el "ente de razón" no posee más realidad que la que le confiere el sujeto que lo piensa y enuncia, pero el fundamento del ente real, reside en la misma realidad. El problema aquí es otro, y consiste en determinar sobre qué tipo de realidad extramental se asienta la objetividad y de qué manera la funda. *D.M.,* I, s. 1, a. 5, p. 211.

[12] *D.M.,* II, s. 2, a.14, p. 385

realmente– pero sólo concebida como «conveniencia» en la existencia[13], el fundamento de la analogía y la razón de la objetividad del ser o concepto objetivo –que es la nota común que se predica–[14].

Es en el momento en el que define la esencia del ente real, fundamento de la objetividad, cuando revisa el concepto de Avicena de ente recogiendo la mencionada crítica averroísta y escolástica acerca de la supuesta reducción accidental de la existencia.

En opinión de Suárez el error de Avicena al intentar comprender el ser no consistió en la consideración de la existencia como un accidente, pues con esta manera de expresión solamente quiso subrayar el carácter extrínseco de la existencia en las criaturas. Y es absolutamente cierto que el ente no se predica esencialmente de aquéllas: «Siendo verdad desde este punto de vista la opinión de Avicena»[15]. El problema en Avicena reside en el hecho de que no observara la «doble significación» que posee el ser oponiendo por ello y realmente, "ser" y "cosa", significando el primer término, la existencia actual y el segundo, la esencia[16]. Es a la hora de definir a la existencia como posibilidad cuando la introduce en consecuencia, como el accidente que se añade a "cosa".

La teoría suarista de la doble significación del ser consiste en observar que el ser puede ser tomado como participio verbal o como nombre y que según se predique uno u otro término expresarán un significado diverso pero no equívoco sino análogo. Vamos por partes.

El ser tomado particialmente significa el existir en acto con implicación del tiempo. Y en este sentido sólo es un predicado esencial de Dios, tal y como afirmó Avicena, dejando de este modo fuera a la posibilidad de ser. El ser considerado nominalmente expresa en cambio: «Lo que tiene esencia real», algo que se afirma tanto del ser en acto como del ser en potencia[17]. El ente, en cuanto nombre, es identificable con la cosa de Avicena pero incluyendo en él el carácter aptiudinal de la existencia que es la misma naturaleza o esencia de la cosa. El ente tomado con valor de nombre es predicable de todo ser con independencia de su existencia actual o aptitudinal que posea. Es en este

[13] *D.M.,* II, s. 2, a. 17, p.387.

[14] *D.M.,* II, s. 2, a.11, p. 380.

[15] *D.M.,* II, s. IV, a. 13, p. 424.

[16] *D.M.,* II, s. IV, a. 15, p. 425.

[17] *D.M.,* II, s. IV, a. 12, p. 421.

último sentido en el que la Metafísica considera el ente, en cuanto ente real o lo que es lo mismo: tomando a todas «las naturalezas reales consideradas en sí mismas, existan o no» y puestas fuera del tiempo por una operación mental[18]. Y finalmente, y como señalábamos, en esta doble significación del término ente no hay equivocidad pues sólo es una expresión más o menos determinada del mismo concepto de existencia. El ente como nombre significa lo que tiene esencia real una vez que el entendimiento ha abstraído –que no negado– la existencia actual. En cambio el ente como participio es el ente más determinado y significa el ser real dotado de esencia real y de existencia actual. Por la primera precisión mental se obtiene la significación general necesaria para la investigación metafísica; por la segunda, es por la que se hace concebible a Dios y es el objeto de la Teología.

4. CONCLUSIÓN

Suárez hizo residir el fundamento de la objetividad sobre la realidad del ente concebida como la posibilidad de existir sin contradicción, pero no sólo desde un punto de vista lógico sino también ontológico. Desde el primero, el ente se predica de manera analógica pero intrínsecamente, es decir que su sentido procede de la propia naturaleza o esencia del ente real y no de agencia extrínseca alguna: ni del sujeto del conocimiento ni de Dios. Pero considerada desde el plano ontológico la existencia como aptitud, si bien «es nada actualmente» no significa la vacua potencialidad sino la esencia de un individuo[19]. Esta dimensión explica porqué en la cuestión anterior se separó de la tradición escolástica al no identificar sin más el ente nominal con el ser en potencia.

Es cierto que la existencia considerada absolutamente o desde el punto de vista creacionista, sólo es una determinación esencial de Dios y ajena a la criatura en la medida en que la es contingente. Pero no es menos cierto tampoco que considerada precisivamente significa que al individuo le «corresponde»: el orden a la existencia (a), estar en posesión de su propio concepto y ser el fundamento de su definición (b) y por último, el hecho de ser el «principio o raíz de las operaciones –vitales– o efectos reales», sea como causa eficiente, formal o material (c) [20]. El individuo humano en Suárez es un agente, y aunque no lo

[18] *D.M.,* II, s. IV, a. 3, p. 417.

[19] *D.M.,* II, s. IV, a. 4, p. 418.

[20] *D.M.,* II, s. IV, a. 7, p. 419.

podamos desarrollar aquí, es además libre[21]. Y por esto, –pero sin olvidar los atributos creados– puede hacer metafísica si lo quiere y pensar bajo uno solo y el mismo concepto, a sí mismo y a Dios. En sus *Disputaciones Metafísicas*, Suárez caracterizó a la "Filosofía Primera" como saber humano y universalizable, afirmando al tiempo su estatuto y autonomía científica frente a sus postreras aplicaciones teológicas. Dios no interviene en la reflexión metafísica sobre el concepto de ente pues su ámbito de acción se encuentra en el momento previo de la creación y al término de la existencia individual. El Dios de la metafísica suarista, ni ilumina ni induce (inmediatamente) a que el individuo haga ciencia; antes bien, es la voluntad del metafísico el que le incluirá, mediante precisión en la razón de ser bajo el concepto del *ens commune*.

[21] Vid, Poncela González, A. «Requisitos formales de la volición: posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la filosofía de Francisco Suárez», En *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13 (2006), pp. 111-125.

REESTRUCTURACIÓN DE LA JERARQUÍA BIZANTINA EN EL SIGLO IX A OJOS DEL TRONO PATRIARCAL: EL TESTIMONIO DE FOCIO

Óscar Prieto Domínguez
Universidad de Valladolid

La figura de Focio (dos veces patriarca de Constantinopla: 858–867 y 878–886) domina de forma omnímoda el paisaje cultural del Bizancio del s. IX. Los estudiosos se han centrado hasta la fecha en las causas teológicas e históricas que explican el cisma cristiano más importante, para desentrañar así los motivos de la separación progresiva del poder papal de Roma que culmina bajo su mandato[1]. Más allá de razones doctrinales secundarias, fueron los intereses de los gobernantes bizantinos los que, sirviéndose de esta disputa, llevaron a la anexión político-religiosa de distintos territorios balcánicos, como aquellos en los que se asentaban búlgaros y servios[2].

En este proceso, central en la constitución física e ideológica del Imperio Bizantino, la figura del patriarca Focio adquiere tintes de gobernante terrenal que ponen en jaque el cesaropapismo hasta entonces efectuado por los distintos emperadores, siguiendo el ejemplo de Constantino el Grande o Justiniano[3]. Los *Capítulos admonitorios* (*Opusculum paraeneticum*) dedicados a Basilio I y el espejo de príncipes que traza en la epístola al jan búlgaro Boris (ep. 1)

---

[1] Su biografía puede encontrarse en Lilie, R. J., et alii, *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit* [= *PmbZ*], Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1999, 6253 y en las recientes páginas de Kazhdan, A., *A History of Byzantine Literature (850-1000),* Atenas, Institute for Byzantine Research, 2006, pp. 7-10. Continúan siendo un referente la monografía de Lemerle, P., *Le premier humanisme byzantin: Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle,* Paris, 1971, pp. 177-204, y las páginas de Wilson, N. G., *Filólogos bizantinos. Vida intelectual y educación en Bizancio* (trad. esp. de *Scholars of Byzantium,* 1983), Madrid, 1994, pp. 89-117.

[2] Dvornik, F., *Byzantine Missions among the Slavs,* New Brunswick, 1970. Simeonova, L., *Diplomacy of the Letter and the Cross. Photios, Bulgaria and the Papacy, 860's-880's,* Amsterdam, Hakkert, 1998. Hannick, Ch., «Les enjeux de Constantinople et de Rome dans la conversion des Slaves méridionaux et orientaux», en *Cristianità d'Occidente e cristinità d'Oriente (secoli VI-XI),* Spoleto, Settimane di studio della Fondazione Centro italino di studi sull'alto medioevo, 51 (2004), pp. 171-204.

[3] Fraïsse, A., «Pouvoir de la religión et politique religieuse dans les premiers siècles du christianisme. L'exemple de deux empereurs: Constantin et Justinien», *Cahiers d'Études du Religieux - Recherches interdisciplinaires* nº 0, consultado el 20 de abril de 2009 en el sitio web: http://www.msh-m.fr/article.php3?id_article=90; Dagron, G., *Empereur et prête. Étude sur le*

inciden en este punto al imponer límites morales al poder del Emperador[4]. Es más, con la redacción de la *Eisagogé* las prerrogativas focianas se codifican y adquieren forma legal, equiparándose el poder del patriarca al del Emperador[5]. Sin embargo, más allá de esta declaración de intenciones explícita, es en la práctica diplomática del día a día donde Focio muestra con mayor claridad el orden socio-político que a sus ojos debía tener el nuevo Imperio Bizantino surgido tras la depuración de la herejía iconoclasta en el 843[6].

Tradicionalmente, los investigadores se han acercado a la política mesobizantina (ss. VIII–XII) sirviéndose de las fuentes que directamente se ocupaban de ella: textos historiográficos, tratados militares o documentos de carácter práctico, como el *De caeremoniis* (del s. X) o los *taktiká* que manejaban los funcionarios encargados de organizar los banquetes de la corte y la gran pompa del ceremonial imperial[7]. El *taktikón* (tabla de rangos) es un catálogo resumido de oficiales y dignatarios, con la finalidad de mostrar su orden de prioridad dentro de la jerarquía administrativa y, por ende, dentro de la

---

«césaropapisme» byzantin, Paris, 1996 (existe trad. al esp. *Emperador y sacerdote. Estudio sobre el «cesaropapismo» bizantino,* Univ. de Granada, 2007).

[4] Sobre la ep. 1, vid. infra. Los *capítulos admonitorios* han sido editados por Sternbach, L. *Photii patriarchae Opusculum paraeneticum. Appendix gnomica*, Cracovia, 1893; así como por Emminger, K., «Studien zu den griechischen Fürstenspiegeln, vol. III: Βασιλείου κεφάλαια παραινετικά», *Programm des K. Luitpold-Gymnasiums*, Munich, 1912-1913, pp. 23-73. Los principales estudios corresponden a Kazhdan, A., «The Aristocracy and the Imperial Ideal», en Angold, M., *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries,* Oxford, 1984, pp. 43-57; y Markopoulos, A., «Autour des *Capitres parénétiques* de Basile Ier», en ΕΥΨΥΧΙΑ. *Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Paris, 1998, vol. II, pp. 469-479.

[5] Recientemente traducida al castellano por Signes Codoñer, J. y Andrés Santos, F. J., *La Introducción al derecho (Eisagogé) del patriarca Focio*, Madrid, CSIC, *Nueva Roma,* 2007.

[6] Dvornik, F., «The Patriarch Photius and Iconoclasm», *Dumbarton Oaks Papers*, 7 (1953), pp. 67-97. Mango, C. «The Liquidation of Iconoclasm and the Patriarch Photius», en Bryer, A. y Herrin, J., *Iconoclasm,* Birmingham. 1977, pp. 3-16. Treadgold, W., «The Revival of Byzantine Learning and the Revival of the Byzantine State», *American Historical Review,* 84/5 (1979), pp. 1245-1266. Brubaker, L. (ed.), *Byzantium in the ninth century. Dead or Alive?*, Aldershot, Ashgate, 1998. Signes Codoñer, J., «Helenos y Romanos: la identidad bizantina y el Islam en el siglo IX», *Byzantion,* 72 (2002), pp. 404-448. Herbst, M. T., *The Medieval Art of Spin: Constructing the Imperial Image of Control in Ninth-Century Byzantium,* University of Michigan (tesis doctoral), 1998.

[7] Barker, E. *Social and Political thought in Byzantium, from Justinianum I to the Last Palaeologus,* Oxford University Press, 1957. Bompaire, J. «Réflexions d´un humaniste sur la politique: le patriarche Photius», en *La Notion d´autorité au Moyen Âge, Islam, Byzance, Occident, Colloque international de la Napoule,* Paris, 1982, pp. 45-55.

jerarquía social. Ahora bien, no se trata de la *Notitia Dignitatum* del s. V en la que los oficiales subordinados están colocados debajo de sus superiores, sino que está estructurado por clases aristocráticas de acuerdo con los distintos rangos (patricios, protospadarios, etc.) y cargos (logotetas, sacelarios, etc.)[8]. La descripción minuciosa de la sociedad que recogen estos manuales auxiliares compuestos para el maestro de ceremonias ha hecho que rara vez se haya concedido protagonismo a otro tipo de obras. Sin embargo, el estudio del corpus epistolar de Focio evidencia tanto la nueva jerarquía estatal que en las relaciones con los poderes civiles establece desde su trono patriarcal, como el margen de actuación que estaba dispuesto a ofrecer a quienes los ostentaran.

El día de Navidad del año 858, la llegada de Focio al patriarcado supuso un hito en muchos sentidos, tanto doctrinales como sociales, y el testimonio que mejor da fe de ello es la colección de sus misivas, de las que se nos han transmitido casi 300. Hasta ese momento, las cartas de los hombres de Iglesia más poderosos estaban circunscritas a un finalidad privada (principalmente, mantener contacto con otros religiosos, familiares y amigos), y cuando funcionaban como herramienta política, siempre era aglutinando a los distintos miembros del grupo de presión eclesiástico, normalmente constantinopolitano[9]. Sin embargo, la visión que de sí mismo pasó a tener Focio una vez sentado en el trono patriarcal produjo una ruptura con esta tradición. Evidentemente, a su difícil consagración le siguió un proceso de consolidación en el poder, no menos complejo, que permite entender la necesidad que sintió de dar primacía a los aspectos más dominantes, y casi despóticos, de su carácter: su predecesor, Ignacio I, se había negado a abdicar, lo que hizo que el Papa Nicolás I excomulgara a Focio en tanto que usurpador. La respuesta de Focio fue anatematizar a su homólogo provocando un primer conflicto diplomático. En

---

[8] Neira Faleiro, C., *La Notitia Dignitatum. Nueva edición crítica y comentario histórico,* Madrid, CSIC, *Nueva Roma,* 2005.

[9] Así, por ejemplo, en el ingente corpus epistolar de Teodoro (759-826), el abad del influyente monasterio de Estudio, cuando encontramos epístolas dirigidas a funcionarios seglares, siempre van referidas a temas eclesiásticos, en especial la defensa de iconos. Entre esas pocas misivas, destaca la dirigida al emperador Nicéforo I (802-811) tras la muerte del patriarca Tarasio (730-806), enunciando las cualidades que debería tener su sucesor. Se trata de la ep. 16 en la edición de Fatouros, G., *Theodori Studitae Epistulae* (=CFHB 31) Berlin, 1992; vid. Pratsch, T., *Theodoros Studites (759-826): zwischen Dogma und Pragma*, Frankfurt am Main, 1998, pp. 159-161. Así mismo, las dos epístolas destinadas a Miguel II (820-829) no persiguen otra cosa, sino la abolición de la iconoclastia vigente en la capital del Imperio, vid. Pratsch, T., Ibíd., pp. 263-267.

867 fue destituido por el nuevo Emperador, Basilio I, que no contento con su exilio quiso verlo condenado como a un criminal y para tal fin convocó un nuevo concilio (869–870). Finalmente, tras volver al cargo en 877, las gestiones de Focio con Roma permitieron que un concilio de rehabilitación (879–880) lo nombrara «pastor supremo»[10].

No es de extrañar, pues, que Focio se inmiscuyera en la gestión del estado y llegase a concebir un gobierno bicéfalo en el que Emperador y patriarca estuviesen situados al mismo nivel. De hecho, en los títulos I–III de la *Eisagogé (Introducción al derecho)* de Focio encontramos por primera vez en la historia del Imperio Bizantino la equiparación entre los poderes del patriarca y los del Emperador[11]. La autoría, intelectual y material, de esta obra siempre ha remitido a nuestro patriarca, más concretamente al periodo de su segundo patriarcado (877–886), cuando su poder e independencia de Basilio I era absoluta. Esta teoría de los dos poderes aparentemente no pasó del plano teórico, ya que nunca llegó a ser promulgada por el Emperador, pero lo cierto es que nuestro patriarca parece actuar cotidianamente como si el imperio fuera en realidad un cargo colegiado y tuviera las mismas prerrogativas que el Emperador, tal y como atestiguan sus epístolas dirigidas a Miguel III, Basilio I y Boris de Bulgaria[12].

---

[10] Hergenröther, J., *Photius Patriarch von Constantinopel: sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma nach handschriftlichen und gedrunckten Quellen* (3 vols.), Regensburg, 1867-69 [reimpr. Darmstadt 1966]. Dvornik, F., *The Photian Schim. History and Legend,* Cambridge, 1948 [reimpr. 1970]. Dvornik, F., *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies,* London, Variorum Reprints, 1974. Gallagher, C., «Patriarch Photius and Pope Nicholas I and the Council of 879», *The Jurist,* 67 (2007), pp. 72-88.

[11] Signes Codoñer y Andrés Santos, *o. c.,* 2007, punto 3.2.2.b: «Organización del Estado y de la Iglesia», pp. 84-100. Ciertas reflexiones sobre el reparto de atribuciones entre patriarca y emperador ya aparecen en epístolas muy anteriores, como en la ep. 68 (859-Sept. 867?) dirigida a Bardas, el estratego de Macedonia, cuando ya había sido nombrado césar y asociado al poder por Miguel III o al final de la ep. 174 (868-869) enviada desde el exilio a los obispos, vid. Stratoudaki White, D., «Photios' Letter to the Bishops in Exile», *Greek Orthodox Theological Review,* 19 (1974), pp. 113-129. Por supuesto, también en la ep. 1, un verdadero espejo de príncipes dirigido al recién converso Boris de Bulgaria en 865, cf. Stratoudaki White, D. y Berrigan, J. R., *The Patriarch and the Prince. The Letter of Patriarch Photios of Constantinople to Khan Boris of Bulgaria,* Brooklin Mass, 1982; Odorico, P., «La lettre de Photius à Boris de Bulgarie», *ByzantinoSlavica,* 54 (1993), pp. 83-88; Strano, G., «A proposito dell'epistola del patriarca Fozio a Boris-Michele di Bulgaria», *Orpheus,* 23 (2002), pp. 110-126.

[12] A Miguel III le remite las epp. 18 y 19; a Basilio I las epp. 98, 99 y 249; a Boris de Bulgaria las epp. 1, 271 y 287.

Desde el punto de vista de la autoridad del Emperador, el final de la iconoclastia acaecido en el año 843 significa el final de la época de las grandes luchas doctrinales en Bizancio. Sin embargo, para las relaciones Iglesia-Estado, este hecho supone el fracaso de la tentativa de someter la Iglesia Ortodoxa al poder imperial. Cierto es que la Iglesia bizantina jamás alcanzó (ni habría de alcanzar) la libertad que Teodoro de Estudio y los zelotes reivindicaban para ella[13]. Como sabemos, el sistema eclesiástico-estatal de Bizancio se caracterizó siempre por una estrecha colaboración entre ambos órganos de poder que normalmente se encarnaba en una amplia tutela ejercida por el Estado sobre la Iglesia. Con la llegada de Focio, este orden de cosas establecido se vio alterado hasta el punto de que la dignidad de césar pasa a ser inferior a la del patriarca. Al igual que en el Imperio tardorromano, el césar estaba llamado a heredar el trono y, por tanto, su figura le seguía en la jerarquía bizantina. Ahora bien, el *taktikón* de Filoteo redactado a finales del s. IX (sept. 899) sitúa al patriarca de Constantinopla entre el Emperador y su futuro sucesor[14]. Esta novedad es relevante por dos motivos: en primer lugar, el papel del patriarca, dirigente de la Iglesia, es asimilado a los títulos civiles que gobernaban el Imperio (recordemos que el *taktikón* Uspenski, compuesto bajo Miguel III y Teodora (845–856), no da cabida a ninguna personalidad eclesiástica[15]). En segundo lugar, se introducen dentro de las listas de presencia los resultados de la actuación de Focio, ya que el *taktikón* lo único que hace es registrar la realidad instaurada por Focio, en la que el césar pasaba a estar sometido a él, más alejado del Emperador en el ceremonial de la corte y, por tanto, gozaba de un poder más limitado que el de sus predecesores en el puesto. Esto se ve perfectamente en las epístolas dirigidas al césar Bardas (nombrado por Miguel III el 22–IV–862), tanto en su contenido como en su tono: la ep. 8 ejemplifica la superioridad desde la que Focio habla a Bardas cuando le censura por haber

---

[13] Vid., Hatlie, P., *The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350-850,* Cambridge University Press, 2008, Part III, pp. 255-440; Thomas, J. y Hero, A. C. (eds.), *Byzantine monastic foundation documents* (=*Dumbarton Oaks Studies* 35), Washington, 2000, vol. I, pp. 67-83.

[14] Bury, J. B., *The imperial administrative system in the ninth century: with a revised text of the Kletorologion of Philotheos,* London, 1911; Oikonomidès, N., *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles,* Paris, 1972, pp. 65-235; Winkelmann, F., *Byzantinische Rang- und Ämterstruktur im 8. und 9. Jahrhundert,* Berlin, 1985.

[15] Muy reveladora es la comparación que establece Benechevitch, V. N., «Die byzantinischen Ranglisten nach dem Kletorologion Philothei und nach den Jerusalemer Handschriften», *Byz-Neugr. Jahrb.,* 5 (1926), pp. 97-167 y nº 6 (1928), pp. 143-145; Oikonomidès, N., *o. c.*, 1972, pp. 41-63; Winkelmann, F., *o. c.*, 1985. Para los títulos y dignidades eclesiásticas, cf. Darrouzès, J., *Recherches sur les* ὀφφίκια *de l'Église byzantine,* Paris, 1970.

creído los rumores de que él intriga en su contra, mientras que en la ep. 68 traza una breve guía de cómo debe desempeñar su cargo: le aconseja que no gobierne sirviéndose del miedo, que se decante por decisiones libres de riesgo, escuche la opinión más difundida y evite a los aduladores. Ciñéndose a los límites de la decencia y el pudor conseguirá una mayor obediencia que quienes se comportan con violencia y seriedad[16].

Fiel a su concepción del Estado dividido en dos poderes semejantes, el del Emperador y el del patriarca, Focio se arroga la capacidad de dirigirse a seglares con cargos puramente civiles dentro de la administración para influir sobre ellos o, incluso, darles órdenes de forma explícita, lo que redibuja el orden social que hasta entonces había caracterizado el Imperio Bizantino. Por ejemplo, el conjunto de cartas enviadas al espadario Juan (epp. 33–40, 57 y 80) con amenazas por haber traicionado a sus partidarios[17]; o las duras invectivas que dirige al conde[18] Alejandro (epp. 47 y 158) y al eparco Basilio (ep. 13) buscando reprimir el comportamiento tiránico de ambos; o los avisos que envía al cuestor Basilio, cuya injusticia tributaria ha llegado a sus oídos y decide atajar por medio del mensajero, un pobre, que porta su última misiva (epp. 48 y 154). Al forólogo Anastasio le ordena que ponga fin a su avaricia y recaude los impuestos correctamente en tres breves epístolas (epp. 52–54). Al asecretis Galatón le ordena taxativamente que deje de frecuentar la amistad de un mentiroso, probablemente, un hombre tan poderoso como contrario a Focio[19].

Comportamientos incorrectos a la hora de ejercer el poder son reprochados al espadarocandidato Teófilo en ep. 124. Acusa al protospadario Pantaleón de

[16] En buena medida, puede postularse que las distancias marcadas con Bardas continúan siendo las mismas que cuando éste todavía era magistro, como acreditan las epp. 3, 4 y 6 donde se supedita claramente el poder de acción de Bardas las decisiones del patriarca, máxime en lo referente a la persecución del clero ignaciano contrario al mandato fociano.

[17] Las referencias de las epístolas corresponden al orden establecido en la edición de Laourdas B. y Westerink, L. G. *Photii patriarchae constantinopolitani Epistulae et Amphilochia,* 6 vols., Leipzig, Teubner, 1983-1987. Por ser ajenos a nuestro estudio, quedan al margen aquellas cartas destinadas a religiosos, que tenían un papel secundario en los designios políticos de Bizancio.

[18] Literalmente *comes*. Se daba este título al procurador del tema de Opsicio, pero también a algunos prefectos militares que dependían de los dirigentes de los temas.

[19] ἔα τοίνυν τὸν ἀνεῳγμένον τάφον τῶν ψευσμάτων (ἄμεινον γὰρ ἐκ τῆς ἀληθοῦς σοφίας ἐξεικονίσαι ἅμα καὶ στηλιτεῦσαι τὸν ἄθλιον) καὶ τῆς ἐκεῖθεν δυσωδίας σαυτὸν ἀπόστησον. «Deja inmediatamente la tumba de las mentiras (pues es mejor explicarlo con un símil de la verdadera sabiduría al tiempo que también se proscribe al funesto) y del hedor que surge de ahí aléjate.» (ep. 56, l. 22-24).

ser injusto, cruel y codicioso (epp. 22 y 168). Al drungario de la marina le exhorta a ser justo y no aceptar sobornos (ep. 150). Intercede por la vida de un amigo ante el patricio Juan, recordándole los favores que le ha prestado anteriormente (ep. 185). En la misma línea, está la amenaza implícita que dedica al espadarocandidato del Peloponeso Sisinio en la ep. 266: «Se dice que desprecias la leyes divinas y mis consejos. Si este rumor no es producto de la envidia, este es el último consejo que te doy». La ep. 278 al prefecto de Chipre, el espadarocandidato Estauracio, contrapone su mandato, marcado por la avaricia, con la templanza del pez líder, que no sólo ejerce el gobierno en sus propias aguas, sino también en otras cuando el cardumen se ve obligado a emigrar. Similar a esta llamada de atención para que gobierne de acuerdo con la legalidad, tenemos la ep. 280 que dirige al espadario Constantino para reprocharle que haya faltado a las órdenes imperiales y se haya saltado los juramentos que dio al patriarca de que no gravaría con impuestos a las iglesias[20].

También Focio, como patriarca, se siente legitimado para indicar al xenódoco Damiano el tipo de penas que deben tener los delitos (siempre el castigo más leve, nunca la mayor: ep. 195) e incluso para castigar a aquellos funcionarios cuya gestión presenta irregularidades. Tal es el caso del practor Basilio (ep. 83), al que vaticina un castigo más cruel que el narrado por los poetas para Prometeo, y que constará no sólo de los tormentos del infierno, sino también de duras penas terrenales. Al patricio Manuel le ordena que cese en su sed de sangre[21], y ante el asesinato que finalmente urde le informa de que será castigado en la ep. 226.

Pero incluso hay momentos en los que va más allá, como es el caso de la ep. 189, redactada al principio de su primer patriarcado (año 866) y enviada al hermano del futuro Emperador Basilio I, el patricio Mariano. En tanto que doméstico de los escolares actuaba como juez de un amigo de Focio, y el patriarca se permite la licencia de indicarle el veredicto que debe emitir[22].

---

[20] Y añade que ojalá se trate de falsas acusaciones, porque de lo contrario nos encontraremos en la situación profetizada por el rey David: 'πάντες ἐξέκλιναν, ἅμα ἠχρειώθησαν· οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός.' «Todos están descarriados, pervertidos en masa. No hay quien haga el bien, ni siquiera uno solo.» (Ps. 13, 3; 52, 4).

[21] *Ep.* 146, línea 7: ἴσθι δὲ ... οὕτω καὶ ὑμῖν ἀποστῆναι τῆς μιαιφονίας «sé consciente … de que también debes cesar en tu sed de sangre».

[22] εἰ ὥσπερ σύ, διαπραξάμενος καὶ κατορθώσας ὅπερ ἀξιοῦμεν (ἐλπὶς γάρ με τὸ μέλλον ὡς παρὸν ὁρῶσα οὕτω λέγειν ἀναπείθει), τῷ μὲν ἀδικηθέντι τὸ ἀδίκημα ἀποκαταστήσει, τὸν δὲ φίλον, οἴκοθεν κατατιθεὶς τὸ ὀφείλημα, τῆς εἰσπράξεως ἐλευθερώσει. «si lo mismo que tú, actuando y dirigiéndote

Posteriormente, le agradece su obediencia y fidelidad en la ep. 190. En otra ocasión, acusa al xenódoco Damiano de haber expropiado ilegalmente el terreno de un pobre y le ordena devolvérselo (ep. 109 y 113).

Este análisis del tipo de destinatarios a los que envía nuestro patriarca sus misivas nos permite trazar el nuevo orden social vigente en el Bizancio del s. IX. Mucho se ha hablado de la revolución que supuso la nueva estructura socio-militar de los temas en esta época, pero la verdadera revolución debió de iniciarse desde dentro del propio sistema[23], más concretamente, desde las oficinas de la cancillería constantinopolitana, tal y como atestigua el corpus epistolar de Focio: si dejamos al margen la figura del Emperador y los soberanos de otras naciones (jan Boris de Bulgaria), así como los gobernantes asociados al trono imperial (césares y herederos), observamos un llamativo número de epístolas remitidas a cargos hasta entonces casi carentes de cualquier peso político. De hecho, es en este momento cuando muchos de estos cargos (funciones) alcanzan su mayor cota de poder, al tiempo que culmina el declive de figuras como la del curopalato, responsable de la seguridad del príncipe en el s. VI, y que en época de Focio debía de ser ya poco más que un nombramiento honorífico sin atribuciones, lo que explicaría su ausencia entre los destinatarios del patriarca[24]. En el cuadro que sigue pueden observarse los cargos desempañados por los corresponsales de Focio[25]:

---

como esperamos (pues la esperanza que ve el futuro al igual que el presente me persuade de que hable así) al que ha sufrido algo injusto le devolverás la injusticia: a mi amigo, pagando en casa la deuda, lo liberarás del pago».

[23] Treadgold, W. T., «Notes on the Numbers and Organisation of the Ninth-Century Byzantine Army», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 21, 1980, pp. 269-288; Haldon, J. F., *Byzantine Praetorians. An Administrative, Institutional and Social Survey of the Opsikion and Tagmata, c. 580-900,* Bonn, Habelt, 1984; Treadgold, W. T., *Byzantium and Its Army, 284-1081,* Stanford University Press, 1995; Haldon, J. F., *Warfare, state and society in the Byzantine world, 565-1204,* Routledge, 1999.

[24] La única salvedad la constituyen las epístolas 3 y 6, destinadas al magistro Bardas. En los *intutuli* de ambas cartas aparece citada la dignidad de curopalato junto a la de patricio, siendo el cargo de magistro el que realmente confería poder a su posesor. Recordemos que ya los propios bizantinos distinguían dos categorías de dignidades (*ἀξίαι*): las "dignidades como premio" (*διά βραβείων ἀξίαι*), que se concedían mediante la entrega de una insignia de honor y carecían de cualquier tipo de poder y las "dignidades por acta de nombramiento" (*διά λόγου ἀξίαι*), que eran títulos correlativos a un cargo concreto dentro del sistema; vid. Ostrogorski, O., *Historia del Estado Bizantino,* Madrid, Akal, 1984, pp. 251-252.

[25] Guilland, R., *Études byzantines,* Paris, Presses Universitaires de France, 1959; Bréhier, L., *El mundo bizantino: las instituciones del Imperio Bizantino,* La evolución de la humanidad.

ESTRATEGO	Juan, estratego del Peloponeso: ep. 5 Teofilacto, estratego de Armenia: ep. 21 Juan, estratego de Hélade: epp. 61, 94 y 155 Bardas, estratego de Macedonia: ep. 68
LOGOTETA	Sergio, logoteta dromu: epp. 10 y 14 Juan: ep. 286
DOMÉSTICO DE LOS ESCOLARES	Mariano: epp. 189 y 190
DRUNGARIO DE LA FLOTA	Juan: ep. 150
DUX	Constantino: ep. 275
SACELARIO	Juan: ep. 49 Juan, patricio: epp. 50, 74, 87, 130 Miguel, patricio: ep. 58
PROTOASECRETA	Cristóforo: epp. 129 y 187
ASECRETA	Galatón: epp. 56 y 192 León y Galatón: epp. 106, 219 y 232 Constantino: ep. 211
CONDE	Alejandro: epp. 47 y 158
PREPÓSITO	Baanes: epp. 92 y 115 Teófilo: ep. 120
PRÁCTOR	Basilio: ep. 83
CUESTOR	Basilio: epp. 48 y 154
FORÓLOGO	Anastasio: epp. 52, 53 y 54

Síntesis colectiva 49, México, Uthea, 1956; Bréhier, L., *El mundo bizantino: la civilización bizantina,* La evolución de la humanidad. Síntesis colectiva 50, México, Uthea, 1955.

Paralelamente, estos cuatro son los títulos honoríficos de los principales corresponsales de nuestro patriarca que no desempeñaban ningún cargo:

PATRICIO	Basilio, eparco de la Ciudad: ep. 13 Constantino: ep. 144 Manuel: epp. 146 y 226 Juan: ep. 185 Pedro: ep. 245
PROTOSPADARIO	Elías: epp. 16, 121 y 197 Pantaleón: epp. 22 y 168 Miguel: epp. 86 y 110 Nicetas: epp. 111 y 240 (?) Teófilo: epp. 123 y 193 León: ep. 209 Teofilacto: ep. 224 Arsaber: epp. 228 y 233
ESPADARIO	León: ep. 29 Juan: epp. 33–40, 57, 80 y 134 Constantino: ep. 81 Constantino: ep. 180 Constantino: ep. 280
ESPADAROCANDIDATO	Gregorio: ep. 30 Teodoro: ep. 124 Miguel: ep. 133 Teodoro: epp. 147 y 151 Basilio: ep. 254 Sisinio: ep. 266 Estauracio: ep. 278

Llama la atención que dirija un número muy similar de misivas a los más poderosos (logotetas, doméstico de los escolares, estrategos, conde (que no era otra cosa sino el comandante del tema de Opsikion)…) y a aquellos que apenas tenían poder real (forólogo, cuestor, práctor…). Pero más llamativo resulta que mantenga un contacto tan abundante con espadarios y espadarocandidatos, cuyas atribuciones eran inexistentes, al igual que las de los protospadarios[26]. La figura del espadarocandidato se atestigua por primera vez en el s. IX y estaría justo por encima del espadarios, aunque en los sellos está conectado con

[26] Ostrogorski, O., *o. c.*, pp. 250-257.

oficiales subalternos: notarios, asecretis y jueces menores[27]. La dignidad del espadario, antiguo miembro de la guardia personal del Emperador, se convirtió en un título que a lo largo del s. IX perdió su importancia[28]. De hecho, a la carismática personalidad de Focio, se sumaba la repentina expansión de la administración imperial que por primera vez en varios siglos estaba tan desbordada como el sistema burocrático heredado de los siglos oscuros[29].

Como vemos, nuestro patriarca se ocupa sobre todo de dar órdenes a los cargos más bajos, los que de verdad sustentaban el sistema burocrático y financiero del Imperio Bizantino. Escudándose en la moral cristiana, llama la atención de aquellos gobernantes cuya gestión de los recursos o administración de la justicia no buscaba el bien civil de todos los súbditos. A todas luces, se trata de una práctica que ya desarrollaba siendo asecreta durante su juventud[30], pero el poder que se arroga desde su nuevo puesto, el trono patriarcal, hace que ahora su labor adquiera otra dimensión y se plasme en sus epístolas con toda la acritud que Focio sentía.

Por último, es curioso que dentro de un *corpus* epistolar tan amplio, casi todas las cartas de contenido político pertenezcan a su primer patriarcado (858–867)[31]. Fue durante ese primer ministerio cuando Focio ganó los pueblos eslavos para la fe ortodoxa enviando en misión evangelizadora a Cirilo y Metodio. Allí donde la cruz no pudo convencer a búlgaros y servios, Basilio I prosiguió con la espada con la anexión político-religiosa de esos territorios occidentales balcánicos y continuó la labor misionera de Focio en Rusia. Aunque no conservamos ninguna carta destinada a estos enviados, son varias las

---

[27] Kazhdan, A. (ed.), *Oxford Dictionay of Byzantium* [= *ODB*], 3 vols., Oxford-New York, Oxford University Press, 1991, *s.v. Spatarocandidatos*.

[28] *ODB, o. c.*, s.v. *Spataros*.

[29] Vid. Brandes, W., *Finanzverwaltung in Krisenzeiten. Untersuchungen zur byzantinischen Administration im 6.-9. Jahrhundert* (*FBR* 25), Frankfurt, 2002, especialmente el capítulo «Die administrative Protorenaissance der ersten Hälfte des 9. Jhs.», pp. 480-498, en el que Brandes vincula el renacimiento de las estructuras administrativas con el renacimiento cultural y literario que empieza a experimentar el Imperio Bizantino en las décadas previas al renacimiento macedonio.

[30] Y que se ve en cartas como la Ep. 106 (Λέοντι καὶ Γαλάτωνι ἀδελφοῖς καὶ ἀσηκρῆτις) en la que Focio les reprende con violencia los errores que contiene un libro. Tras corregirlo, obtendrán su perdón.

[31] La excepción la constituyen las epp. 226, 266, 275, 278 y 280; así como las epp. 271 y 287 remitidas al jan búlgaro Boris.

que demuestran que su campo de acción no se limitó a sus fronteras y las de los pueblos vecinos, sino que llegó a erigirse en juez supremo con jurisdicción sobre la Iglesia latina, como evidencian la ep. 170 al bibliotecario de Roma Anastasio, las epp. 288, 290 al Papa Nicolás I, o las epp. 291 y 297 dirigidas al metropolita de l'Aquilea (en el Beneton italiano) y al arzobispo de Calabria, respectivamente. Con todo, las razones por las cuales las cartas de contenido político recogidas dentro del corpus fociano representan un porcentaje tan bajo (siquiera 47 de un total de 299 en la edición de Laourdas-Westerink) permanecen a la espera de un futuro estudio.

AVERROES Y SU LECTURA DEL CORÁN

Josep Puig Montada
Universidad Complutense de Madrid

El empleo de citas del Antiguo o Nuevo Testamento en la filosofía latina es algo conocido. En el caso de la filosofía árabe e islámica, su empleo varía tanto en función de los pensadores como de las direcciones. En el pensamiento sufí, es continuo el recurso al Corán. En cambio, filósofos como Alfarabi o Avicena pueden exponer muchos temas sin introducir una sola referencia coránica.

El caso que nos ocupa es Averroes (1126–1198). Averroes puede considerarse como el más musulmán de los filósofos que desarrollan el pensamiento griego en el Islam[1]. Averroes recurre al Corán en unas obras con más frecuencia que otras y ello depende de la función y circunstancias de cada una. Veamos primero el uso del Corán como modelo literario:

1. Todos los musulmanes están de acuerdo en que el principal milagro del Islam es el Corán. Tiene un carácter único e inimitable. La estilística y la retórica árabes nacieron para fundamentar este dogma, y alcanzaron su madurez en el siglo IV/X. Un ejemplo destacado es al-Baqillânî (m. 1013) un teólogo muʿtazilí porque se esforzó en el análisis del Corán desde el punto de vista literario y para ello utilizó figuras retóricas. En su tratado *Iʿjâz al-Qur'ân*[2], al-Baqillânî explica estas figuras en el Corán, entre las que destacan las metáforas, la *muṭâbaqa* o antítesis, el *tajnîs* o paranomasia, la *mubâlagha,* hipérbole, y la *ṣiḥḥat at-taqsîm* o adecuada distribución.

Averroes había aprendido de niño el Corán de memoria, como era costumbre, antes de memorizar poesía árabe clásica. Cuando descubre a Aristóteles, también lo conoce como autor de un tratado de *Poética*, que comenta dos veces, en forma de compendio y en forma de paráfrasis. Averroes sustituye ejemplos de Aristóteles por ejemplos de la poesía árabe clásica y del Corán.

Averroes reúne la metáfora y la metonimia bajo la categoría de la comparación o símil, *tashbîh.* La comparación se puede efectuar, nos dice, utilizando

---

[1] Ewin I.J. Rosenthal, fue el primero en señalar este carácter del pensamiento de Averroes en su *Political Thought in Medieval Islam; An Introductory Outline*, Cambridge University Press, 1962, 2 ed., pp. 175-208. Traducción española, Madrid, 1967.

[2] *Iʿjâz al-Qur'ân*, ed. Aḥmad Ṣaqr, El Cairo, 1972. Traducción parcial al ingles de Gustav von Grunebaum en *A Tenth Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism*. Chicago, 1950.

partículas específicas, *ḥurûf at-tashbîh*, o tomando lo comparado directamente lo que "se llama sustitución en este arte". Luego indica que la sustitución comprende la metáfora y la metonimia. Averroes pone dos ejemplos, uno del poeta abasí Abû Tammâm (m. 846): «[El califa] es el mar, cualquier dirección que tomes», y otro del Corán: «Sus esposas [del profeta] son sus madres [de los creyentes]» (33. 6)[3].

Son dos ejemplos de metáforas. El mar es imagen de la generosidad sin límites, y puesto que «El profeta está más cerca de los creyentes que ellos lo están de sí mismos» (33.6)[4], sus esposas también lo están, tanto como si fueran las madres de ellos.

En otros escritos, las referencias al Corán por razones lingüísticas son menos frecuentes. En el comentario mayor a la *Metafísica*, tenemos dos citas coránicas que son de carácter lingüístico. Averroes comenta el pasaje de la *Metafísica* IV. 1006b 18–20, en relación con el principio de contradicción, donde Aristóteles afirma: «La misma cosa no puede ser y no ser más que por homonimia, tal como nosotros decimos hombre y otros dicen no-hombre». Averroes entiende como caso de homonimia si una nación o pueblo utiliza un término como negación, y otra nación lo utiliza como afirmación, pero incluso se da entre los árabes:

> «Lo que ocurre es parecido a lo que ocurre en la lengua de los árabes para quienes el término de la negación y de la afirmación son homónimos, y los dos vocablos pueden tener un mismo sentido, no los dos sentidos opuestos.
>
> Que la homonimia existe en la lengua de los árabes está demostrado por las palabras de Él: ¿Qué te ha impedido no prosternarte? (7.12), pues quiere decir "prosternarte", así como la expresión de Él: Dios os aclara esto para que os extraviéis (4.176), pues quiere decir "para que no os extraviéis"»[5].

El gran comentario a la *Metafísica* fue traducido al latín por Michael Scotus, en el siglo XIII, y se publicó en el Renacimiento junto con la traducción

---

[3] *Talkhîṣ kitâb ash-shi'r*, ed. C.E. Butterworth – A. 'A. Harîdî, Cairo, 1987, pp. 54-55.

[4] Las citas del Corán siguen la traducción de Julio Cortés, 9ª ed. Barcelona, Herder, 2005.

[5] *Tafsîr mâ ba'd aṭ-ṭabî'at*, ed. M. Bouyges, Beirut, 1986 [3], p. 364: 8-10.

de la obra de Aristóteles, hecha por el Cardenal Besarion, del griego al latín. Michael Scotus tradujo aquí *ishtirâk al-ism* por *synonyma*[6].

En cuanto a los comentadores árabes del Corán, Ṭabarî, uno de los más antiguos (m. 923), no ve ninguna homonimia en 4.176, sino que sobreentiende «para que no os extraviéis»[7], y en términos similares se expresan Zamakhsharî (m. 1144) o al-Baydawî (m. 1286). En cuanto a 7.12, Zamakhsharî interpreta "no prosternarte" como reforzamiento del significado[8]. Baydawî sigue a Zamakhsharî, y dice que se trata de reforzar, *mu'akkada* el significado[9]. Ninguno utiliza el término homonimia. Averroes intenta encuadrar el fenómeno en un marco más general, donde distintas palabras pueden significar lo mismo. En este caso, la negación y la afirmación tienen un mismo sentido, así parece entenderlo.

El recurso al Corán por cuestiones lingüísticas, o literarias, pasa a un segundo plano cuando consideramos su valor para justificar la dedicación a la actividad filosófica:

2. Averroes fue un jurista reconocido, aunque no tanto como su abuelo, el gran jurista malikí y autor de numerosas *fatwas*, o dictámenes jurídicos. Una *fatwa* es una respuesta a una consulta legal sobre un caso particular, que el muftí contesta siempre que es posible apoyándose en el texto coránico, primera fuente del derecho. Las *fatwas* no van dirigidas necesariamente a un juez o a un experto, pueden ser respuestas a consultas de particulares.

La obra de Averroes *Faṣl al-maqâl, o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*[10] se presenta como una *fatwa* para responder la pregunta si el estudio de la filosofía y de la lógica está permitido, prohibido, o prescrito como recomendable o como obligatorio.

---

[6] *Octauum Volumen Aristotelis Metaphysicorum Libri XIIII Cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome*. Venetiis, apvd Iunctas, 1562. Reprint Frankfurt am Main, Minerva, 1962, f. 78D.

[7] *Jâmiʿ al-Bayân fîn ta'wîl al-Qur'ân,* Beirut, Dâr al-Kutub al-ʿilmiyya, 1992, v. 4, p. 383.

[8] *Al-Kashshâf ʿan ḥaqâ'iq al-tanzîl waʿuyûn al-aqâwîl fî wujûh al-ta'wîl,* Cairo: al-Bābī al-Ḥalabî, 1966-1968, v. 2, p. 54.

[9] *Beidhawis Commentarius in Coranum ex codd. Parisiensibus Dresdensibus et Lipsiensibus = Anwâr al-tanzîl wa-asrâr al-ta'wîl; edidit indicibusque instruxit* H. O. Fleischer, (1846-1848), Osnabrück: Biblio Verlag, 1968, v. 1, p. 319.

[10] Traducción española de Manuel Alonso, en *Teología de Averroes*, (1947), Sevilla, El Monte, 1998, pp. 149-200.

Averroes define filosofar como observar los seres en cuanto son pruebas indicadoras de su creador. Cuanto mejor se conoce el artefacto, mejor se conoce al artesano. Si la ley religiosa recomienda observar los seres, entonces la filosofía será obligatoria o, al menos, recomendable. La ecuación, en todo caso, es muy generosa.

El paso siguiente es aportar citas coránicas que exhorten a la observación de los seres, Averroes aporta cinco, y añade «otros muchos versículos que no se pueden contar»[11]. La primera, por ejemplo, «Considerad vosotros, los que tenéis entendimiento» (59.2). No es toda una aleya, sino parte de una aleya bastante extensa:

> «Él es quien expulsó de sus viviendas a los de la gente de la Escritura que no creían, cuando la primera reunión. No creíais que iban a salir y ellos creían que sus fortalezas iban a protegerlos contra Dios. Pero Dios los sorprendió por donde menos lo esperaban y sembró el terror en sus corazones. Demolieron sus casas con sus propias manos y con la ayuda de los creyentes. Los que tengáis ojos, ¡escarmentad! (59.2)».

Los Banû Naḍîr eran una tribu judía, que cultivaba uno de los oasis de Medina y que había pactado con Mahoma. En el año 625, Mahoma sospechó que le traicionaban y ordenó su expulsión. Los Banû Naḍîr resistieron pero finalmente se entregaron, tuvieron que derribar sus casas ellos mismos, y fueron expulsados.

Averroes ha utilizado una parte de la aleya con un propósito bastante diferente. Ṭabarî, el comentador antes citado, explica que la frase debe entenderse como una lección a aprender, la lección del castigo merecido porque los Banû Naḍîr no cumplieron lo pactado con el Profeta[12].

Sólo voy a referirme a otra cita, entre bastantes que hay en el libro *Doctrina decisiva*. Siguiendo su línea argumentativa, Averroes va a probar que el Islam no tan sólo recomienda el estudio de la filosofía sino que lo hace obligatorio, aunque no para todos. Todos estamos obligados a buscar la verdad, de acuerdo con nuestras capacidades, afirma[13]. Unos son capaces de conocer la verdad mediante demostraciones, otros solamente con argumentos dialécticos,

---

[11] Trad., Alonso, *Teología*, pp. 150-151; las otras citas aquí son 7.185, 6.75, 88.17-18, 3.191.

[12] *Jâmiʿ al-Bayân*, v. 12, p. 30.

[13] Trad., Alonso, p. 159.

y otros solamente, con argumentos retóricos. Averroes entiende que el Corán hace referencia a esta división de los hombres, y métodos, en la frase

> «Llama al camino de tu Señor con sabiduría y buena exhortación. Discute con ellos de la manera más conveniente. Tu Señor sabe bien quién se extravía de Su camino y sabe bien quiénes son los bien dirigidos (16.125)».

Ṭabarî explica que "camino" se refiere a Islam[14] y así creo que hay que entenderlo. Averroes no está alterando el texto, para él el Islam es verdad en cuanto nada en él contradice la razón. Sin embargo, su interpretación es más que generosa, difícilmente prevé el texto coránico la clasificación de los hombres que hace Averroes.

El empleo del Corán también puede servir para apoyar una doctrina puramente filosófica, aunque no sea nada fácil:

3. Las citas coránicas en los comentarios a Aristóteles, y en su obra principal, *La incoherencia de la* "Incoherencia" son poco frecuentes. Antes he mencionado unas citas pero de carácter lingüístico, en el comentario mayor a la *Metafísica.* Existe una tercera cita en el libro *lambda/lâm*, de la aleya 6.75, que voy a considerar.

El libro XII de la *Metafísica* se presenta como una obra independiente, dedicada a estudiar las tres clases de sustancia: sensible corruptible, sensible eterna, y no-sensible eterna (1060a 30–36). En los cinco primeros capítulos del libro, Aristóteles trata los principios de la sustancia sensible de una manera similar a como lo hace en la *Física*. En los capítulos siguientes, 6–8, investiga aquellos principios últimos que corresponden a la sustancia eterna e inmutable. No basta con afirmar unas sustancias eternas, como hacen los defensores de las Ideas, porque hace falta energía, ser en acto, que produzca el movimiento eterno. «Tiene que haber un principio tal que su sustancia sea energía» (1071b 19–20). Sigue un poco más adelante el pasaje comentado por Averroes, donde aparece la referencia coránica, T41, y que comprende 1073a 3–13. Mi traducción del árabe es la siguiente:

> «Que existe una sustancia eterna, inmóvil, separada de las cosas sensibles resulta manifiesto de lo que se ha dicho. Se ha explicado que esta sustancia no tan sólo no puede tener magnitud alguna, sino que no tiene partes ni divisibilidad porque hace mover durante un tiempo infinito, y

[14] *Jâmiʿ al-Bayân*, v. 7, p. 663.

nada finito tiene una potencia infinita. Ya que toda magnitud es infinita o finita, por esta causa no puede estar [esta sustancia] en una magnitud finita. No puede estar en una magnitud infinita porque no existe magnitud infinita en absoluto. Además es impasible e inalterable porque todos los demás movimientos son posteriores al movimiento local. Estas cosas, es evidente que son de esta manera»[15].

Aristóteles llega a la conclusión de que la primera sustancia es un motor inmóvil que actúa eternamente sobre el cuerpo del universo. Averroes sigue su opinión pero tiene que defenderla de los ataques de quienes sostienen que el mundo empezó a existir y a moverse, es decir que es finito en el tiempo.

Juan Filópono o el Gramático, un filósofo cristiano que vivió entre los siglos V y VI, atacó en particular la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo[16]. Averroes no sólo conoce sus argumentos sino que a continuación reproduce el contenido de uno especialmente relevante. Todo cuerpo es finito, y todo cuerpo finito tiene una potencia, *qûwa,* finita. El cielo es finito, tiene una potencia finita, y por tanto es corruptible.

En esto todos están de acuerdo, pero los peripatéticos argumentan que el cuerpo celeste es incorruptible a causa de una potencia eterna separada de él. Juan el Gramático contesta que en tal caso, existirá una cosa que puede destruirse y que a la vez es eterna, algo imposible, y que además niega Aristóteles en su *De caelo.*

Averroes niega el principio de que todo cuerpo, por ser finito, tenga exclusivamente una potencia finita. Según él, el cuerpo celeste solamente tiene la potencia local, del movimiento de traslación. Esta limitación facilita la solución pues excluye el cambio cualitativo y, más importante, el sustancial. La solución consiste en que el cuerpo celeste se mueve por acción de dos motores. «Un motor con una fuerza motriz finita, que es el alma inherente al mismo, y

---

[15] *Tafsîr mâ baʿd aṭ-ṭabîʿa*, p. 1625-1626: 10-5. Traducción francesa de Aubert Martin, *Averroès. Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, pp. 245-253.

[16] En varias obras rebate la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo, y afirma su principio temporal. Aporta 22 argumentos en la siguiente: Ioannes Philoponvs *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. Hugo Rabe (Leipzig, 1899), Hildesheim, Georg Olms, 1963.
Sobre la importancia de los argumentos de Filópono en el pensamiento árabe y judío, cf. Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy,* Oxford - New York, Oxford University Press, 1987.

un motor con una fuerza motriz infinita que es la potencia que está fuera de la materia»[17]. Así se combinan dos características: un movimiento eterno, pero en el tiempo, y además de velocidades distintas según las almas de cada astro.

Sin embargo, la dificultad de la corrupción del universo ¿ha sido solventada por la mera afirmación de que el cuerpo celeste solamente tiene la potencia local? Averroes parece darse cuenta de que no basta con aquella afirmación y formula esta tesis: El cuerpo celeste no tiene capacidad o potencia, *qûwa*, para destruirse porque no tiene contrario. «Subsiste por su propia esencia y sustancia»[18]. En cambio el movimiento no puede subsistir por sí mismo porque tiene un contrario, que es el reposo. Si perdura eternamente, es a causa de otro ser, de un motor siempre en acto. Averroes, que se opone a la doctrina aviceniana del ser necesario *per se* y del ser posible *per se*, pero necesario por causa de otro, en este caso está dispuesto a hacer una excepción: el movimiento del cielo[19].

> «Por esto uno debe convencerse de que todo aquello que posee un movimiento local eterno tiene que tener una sustancia eterna. Si existe una sustancia eterna, su movimiento local no tiene por qué ser necesariamente eterno, pero si su movimiento local es eterno, este tiene que proceder de un motor que no es ni cuerpo ni potencia en un cuerpo, sea eterno o no. Este significado es muy difícil de comprender, y los sabios erraron en este pasaje porque si uno demuestra que este cuerpo es eterno en cuanto a la sustancia, ya no precisa para existir de otro principio más noble que él. El error nace de pensar que aquello que hemos dicho, de que toda potencia en un cuerpo es finita solamente es válido en el caso de los cuerpos materiales, generados y corruptibles y pensar que si existe un cuerpo eterno en su sustancia, su potencia motriz tiene que ser eterna. En esto se equivocaron los sabeos[20] y sus sabios. Este es el significado que tienen las palabras de Dios: "Hicimos que Abraham viera el reino de los cielos y de la tierra, para que fuera de los convencidos" (6.75)»[21].

---

[17] *Tafsîr mâ baʿd aṭ-ṭabîʿa*, p. 1630: 2-4.

[18] *Tafsîr mâ baʿd aṭ-ṭabîʿa*, p. 1631: 9.

[19] *Tafsîr mâ baʿd aṭ-ṭabîʿa*, p. 1632: 1-3.

[20] Parece referirse a los habitantes de Ḥarrân, estudiados en primer lugar por Daniel Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, St. Petersburg, 1856.

[21] La versión latina de Michael Scotus omite la referencia al Corán, *Octauum Volumen,* f. 325 F, y estas omisiones son habituales.

Averroes no termina aquí su reflexión y continúa con una larga cita de Temistio (m. *ca.* 387), pero para nuestro objetivo ahora, estas palabras serán suficientes. Averroes se debate en un problema que le ha ocupado mucho tiempo, y que ha analizado en otros lugares, por ejemplo en el comentario a la *Física*[22].

La aleya 6.75 que cita forma parte de una narración donde Abraham observa los astros, el sol y la luna y descubre que ninguno puede ser Dios, sino a alguien único que los ha creado[23]. Con la referencia al Corán, Averroes no pretende justificar su doctrina en base a unas aleyas. Nos dice cuánto le ha costado llegar a esta solución, que para él supone una lectura correcta de Aristóteles, pero no nos dice que la solución exacta esté en el Corán. Ahora bien, si es la verdad, es común a Aristóteles y al Islam, y Abraham, el primer monoteísta, sí la conoció porque el Corán así lo da a entender.

***

En los tres apartados precedentes hemos visto cómo el recurso al texto coránico reviste características muy distintas. En el primer apartado, Averroes extiende la teoría aristotélica de la *Poética* a la lengua árabe, y a sus dos fuentes principales: la poesía y el Corán. En el segundo, Averroes utiliza citas coránicas, a menudo sacadas del contexto, para argumentar a la manera como argumentaban los alfaquíes. En el tercer apartado, Averroes expresa su total convicción de que su correcta interpretación de Aristóteles está corroborada por la verdad divina, y que Abraham la conoció.

Si se plantea la cuestión de la sinceridad y convencimiento de Averroes en el uso de las citas coránicas, es difícil que se pueda contestar decididamente, pero hay pasajes, como el último, que la sostienen.

---

[22] *Quartum volumen. Aristotelis de Physico Avditv libri octo cum Averrois Cordubensis variis in esodem commentariis,* (Venetiis, apvd Iunctas, 1562), Frankfurt am Main, Minerva, 1962, f. 427D.

[23] Para los antecedentes de la narración, ver Flavio Josefo, *Antigüedades Judaicas,* I.7, "Cómo Abraham, nuestro antepasado dejó la tierra de los Caldeos y vivió en la tierra que entonces se llamaba Canaán, y ahora Judea", donde Flavio Josefo afirma que Abraham fue el primero en afirmar la existencia de un Dios único, creador del universo, y que a esta convicción llegó observando "los fenómenos irregulares que acontecen en el mar y en la tierra, y que afectan al sol, la luna los cuerpos celestes" pues Abraham consideraba que «si estos cuerpos tuvieran poder sobre sí mismos, conservarían movimientos regulares».

DE MEMBRIS CONSPIRANTIBUS. RAZÓN Y REBELIÓN EN EL SIGLO XII

César Raña Dafonte
Universidad de Santiago de Compostela

Omnino enim prohibemus ut nunquam consuetudo rationi praeponatur, nec unquam aliquid defendatur quia sit consuetudo, sed quia ratio (P. Abaelardus, *Epistola VIII, P.L., 178,284A*).[1]

1. INTRODUCCIÓN

Los medievalistas insisten en las novedades y en la enorme importancia del siglo XII, que afectan a todos los aspectos de la vida social, económica, política y cultural[2]. Socialmente se aprecia el declinar del régimen feudal. Por ello, al predominio de las zonas rurales, del castillo feudal y de las abadías sucede el florecimiento de la vida urbana, el comercio y la industria. Surge una nueva clase social, la burguesía, que acabará conquistando franquicias y privilegios de emancipación para sí y para las ciudades[3]. Por otra parte, es la época de las cruzadas, que contribuyeron a ampliar el horizonte geográfico y social. Incluso el pueblo va adquiriendo cierta conciencia de sus derechos, espoleado por líderes carismáticos. En relación con lo que estamos insinuando recojo unas precisas apreciaciones de Henri Pirenne (†1935), cuyas investigaciones sobre la Edad Media europea, continúan siendo un punto de partida para los historiadores actuales:

> «Las ciudades tuvieron […] una gran influencia en las transformaciones sociales, económicas y políticas que se manifestaron en Europa occidental en el curso del siglo XII […]. Desde mediados del siglo XII, los consejos municipales se preocuparon por fundar para los hijos de los burgueses escuelas que son las primeras escuelas laicas de Europa desde el fin de la Antigüedad. Gracias a ellas la enseñanza deja de ser exclusivamente un beneficio al servicio de los novicios de los monasterios y de los futuros sacerdotes de las parroquias […]. Este espíritu laico estaba acompañado del más intenso fervor religioso. Si las burguesías se encontraban frecuentemente

---

[1] «Prohibimos terminantemente que la costumbre vaya por delante de la razón, y que nunca se defienda una práctica porque es costumbre, sino porque es conforme a la razón».

[2] Fraile, G., *Historia de la filosofía*, Madrid, BAC, vol. II (1º), 3ª ed., 1975, pp. 395-400.

[3] Cfr. *o. c.*

en lucha con las autoridades eclesiásticas […], no estaban por ello menos animadas de una profunda y ardiente fe. Prueba de ello son las innumerables fundaciones religiosas que pululaban en las ciudades y la abundancia de cofradías piadosas y caritativas […]. Basta recordar aquí la rapidez y la energía con las que se propagó la secta de los albigenses»[4].

E, insistiendo en la proyección futura de estos gérmenes del siglo XII, escribe: «Laica y mística a la vez, la burguesía medieval se encuentra de esta manera singularmente bien preparada para el papel que habrá de desempeñar en los dos grandes movimientos de ideas del porvenir: el Renacimiento, hijo del espíritu laico, y la Reforma, hacia la que conducía el misticismo religioso»[5].

Es sabido que en la época feudal más rigurosa la estructuración social era muy férrea, y se mantenía el orden con máxima energía. Pero, hacia finales del siglo XI y durante el XII, la situación cambia paulatinamente según se desarrolla la vida urbana, y va cambiando la configuración social. Esto dará lugar a una serie de movimientos populares que se enfrentan a las autoridades establecidas, tanto religiosas como civiles, y que constituyen auténticas rebeliones, a veces muy cruentas. Estas revueltas tienen lugar, principalmente, en Francia e Italia. Para nuestro objeto merece una mención especial la llamada "Revolución judeo-republicana del siglo XII", acaudillada por el judío converso Giordano Pierleoni[6]. En este ambiente de inquietud del siglo XII ocupa un lugar destacado el gran líder de masas Arnaldo de Brescia. También hemos de recordar el movimiento cátaro y albigense. Con esta atmósfera tan enrarecida es elegido Papa el cardenal inglés Nicolás Breakspeare, con el nombre de Adriano IV, que consiguió dominar la situación en Roma, y eliminar a Arnaldo de Brescia que, como es sabido, terminó en la horca, fue quemado su cadáver, y sus cenizas arrojadas al Tiber.

Unos datos curiosos: tanto Nicolás (c.1100–1159) como Arnaldo (c.1100–1155) y Juan de Salisbury (†1180), estudiaron en las escuelas francesas de la primera mitad del siglo XII. Arnaldo y Juan fueron alumnos de Pedro Abelardo. Nicolás pudo haber sido también su alumno, aunque no conste

---

[4] Pirenne, H., *Las ciudades en la Edad Media*, Madrid, Alianza ed., 6ª ed., 1983, pp.150-152.

[5] Ibíd., p. 152. En estas mismas ideas insisten otros eminentes medievalistas, como G. Duby, J. Le Goff, etc.

[6] Pinay, M., *Complot contra la Iglesia,* México, ed. "Mundo Libre", 2ª ed., 1969 (Cuarta Parte, cap. 27). Este libro es deplorable, pero para conocer ciertas rebeliones de siglo XII puede ser útil. El nombre del autor es con toda probabilidad un pseudónimo.

expresamente. Tanto Nicolás como Juan eran originarios de Inglaterra, y fueron amigos entrañables. Tal vez los tres se conocieron en su etapa estudiantil.

Esta brevísima alusión a la situación de la época nos puede ayudar a comprender nuestro tema: la reflexión de Juan de Salisbury sobre el enfrentamiento de los súbditos con sus gobernantes.

2. RAZÓN Y REBELIÓN: JUAN DE SALISBURY

Los escritos y el pensamiento de Juan de Salisbury (1110/20–1180) ponen de manifiesto que estamos ante un autor importante para conocer la vida y las actividades fundamentales del siglo XII. Fue un clérigo secular, excepcional testigo de la actividad político-eclesiástica de su época en Inglaterra, Francia y la Curia Romana. Su profesión se centra en la actividad diplomática y en la administración de asuntos eclesiásticos. Muere en 1180, siendo obispo de Chartres. Ahora bien, sus múltiples actividades no fueron óbice para una intensa tarea de escritor, que dará lugar a obras del mayor interés literario e informativo. Incluso tiene una vena poética muy notable: la ponen de manifiesto el *Entético*, y una breve, pero muy bella composición sobre los miembros corpóreos y su mutua colaboración (*Carmen de membris conspirantibus*), en este escrito nos centramos especialmente en el presente trabajo. De todas formas, es sabido, que sus obras cumbres son el *Policraticus* y el *Metalogicon*.

El propio autor nos informa de su convicción íntima hacia la filosofía práctica: «Introduje conscientemente unas consideraciones sobre la praxis, persuadido de que todo lo que se escribe o lee resulta inútil, a no ser que nos oriente en nuestra vida. En efecto, considero vana la actividad filosófica, incluso falsa, si no incide en la vida para hacerla más digna» *(«De moribus vero non nulla scienter inserui, ratus omnia quae leguntur aut scribuntur inutilia esse nisi quatenus afferunt aliquod adminiculum vitae. Est enim quaelibet professio philosophandi inutilis et falsa, quae se ipsam in cultu virtutis et vitae exhibitione non aperit»*)[7] Dado este talante, resulta muy coherente que la presentación de la parte práctica de la filosofía sea mucho más amplia que la referente a la filosofía teórica, especialmente lo relativo a la filosofía política. La obra fundamental para esta faceta es, sin duda, el *Policraticus*. Sobre esta obra escribe M. A. Ladero: «Es el primer gran tratado medieval, complejo y minucioso, sobre filosofía política, redactado bajo la doble influencia de los pensadores

---

[7] *Metalogicon*, «Prologus»; *P. L.,* 199, 825B.

altomedievales y de las autoridades latinas»[8]. Sin duda el tema dominante de la obra, y que de algún modo sirve de hilo conductor a todo el libro, es la preocupación por la vida social, y de modo especial la orientación ética de las personas que ocupan cargos de responsabilidad rectora en la sociedad. El subtítulo del *Policraticus* ya lo señala, de algún modo: «frivolidades de los cortesanos y enseñanzas de los filósofos» *(«De nugis curialium et vestigiis philosophorum»*). Teniendo en cuenta estos dos aspectos del subtítulo, podemos dividir esta amplísima obra en dos grandes apartados, el primero se centra, principalmente, en la crítica de los vicios y abusos de los que rigen en la sociedad; el segundo presenta las orientaciones que Juan considera adecuadas para el buen príncipe o gobernante. Por supuesto que con motivo de las prolijas exposiciones sobre estos temas hace alusión a otras muchas cosas que resultan muy ilustrativas de la época que le tocó vivir a nuestro autor. Por no ser mi objetivo la filosofía política de Juan, tan sólo recuerdo alguna idea que considero de interés para la aclaración de mi tema. La visión de nuestro autor tiene dos grandes apoyaturas, la primera es la Biblia (como no podía ser de otro modo), en concreto el *Deuteronomio*; y la otra base son los grandes retóricos y éticos latinos (es lo novedoso en estos momentos).

La vida colectiva o social. El autor describe la vida social acudiendo al símil del cuerpo y sus diferentes partes; cada una de ellas cumple su misión en armonía y colaboración con las demás. De la misma manera los hombres deben actuar cada uno en su propio campo, considerando el interés de la comunidad, además del suyo propio. El famoso símil está expresado del siguiente modo:

> «La comunidad política («res publica») es algo así como un cuerpo […]. Todo aquello que nos instruye y forma en el culto de Dios […], hace las veces de alma de este cuerpo de la comunidad política […]. El príncipe ocupa en la comunidad el lugar de la cabeza y se halla sujeto solamente a Dios y a quienes en nombre de Él hacen sus veces en la tierra, como en el cuerpo humano la misma cabeza tiene vida y es gobernada por el alma. El Senado ocupa el lugar del corazón […]. Los jueces y los gobernadores de las provincias reclaman para sí la misión de los ojos, los oídos y la lengua. Los oficiales y soldados se corresponden con las manos. Los que asisten al príncipe de modo estable, se asemejan a los costados. Los recaudadores e inspectores […] pueden ser comparados al vientre y los intestinos […].

[8] Ladero, M. A., «Introducción» al *Policraticus*, Madrid, Editora Nacional, 1983, pp. 59-60.

Los agricultores se parecen a los pies, que se encuentran continuamente pegados al suelo»[9].

El pensamiento político de Juan aspira a una concordia ideal entre el interés individual y el interés de la colectividad. Para recalcar esta idea acude a otro símil bellísimo que recoge, y asume, de los clásicos: la vida colectiva de las abejas[10].

Al no poder detenernos en estos temas desarrollados por nuestro pensador, citaré, al menos, lo que nos advierte sobre el oficio regio: el príncipe y su antítesis, el tirano. El cumplimiento o no de la ley es el signo distintivo del príncipe y del tirano, respectivamente. El tirano, degeneración del príncipe, y la tiranía son descritos con gran fuerza como contrapunto de lo que ha dicho sobre el príncipe auténtico: imagen de Dios en la tierra, administrador de la ley, cabeza del cuerpo social[11]. Dado que el tirano oprime a los súbditos, destruye la auténtica convivencia y la paz, nuestro autor sostiene que puede y debe ser eliminado. El tiranicidio no sólo es lícito, es obligatorio. Sólo excluye el veneno como método para eliminarlo: «Es justo matar a los tiranos y liberar al pueblo para gloria de Dios […]. Respecto a la licitud de envenenar, no he leído que sea lícito por ningún derecho, aunque haya sido a veces usurpada por los infieles. No es que piense que no haya que quitar de en medio a los tiranos, sino que hay que hacerlo sin detrimento del juramento o la honradez»[12].

Teniendo en cuenta estas sucintas alusiones, pasamos ya a lo medular de nuestra exposición, que se basa, según queda dicho, en su escrito titulado *Carmen de membris conspirantibus*[13].

2.1. Poema sobre la conspiración de los miembros corporales

Este bello y sugerente escrito es significativo de algunas de las preocupaciones del autor. Por una parte, muestra su gran aprecio por la belleza literaria y la poesía, pero también su enorme inquietud por la vida y la paz social.

---

[9] *Policraticus, o. c.*, V, 2, pp. 347-348; *P. L.*, 199, 540A-541A.

[10] Cfr.*,* Ibíd., VI, 21, pp. 471-473; *P. L.*, 199, 619D-620C.

[11] Cfr. Ibíd., VIII, 17, pp. 714-715; *P. L.*, 199; 777C-778B.

[12] Ibíd.*,* VIII, 20, pp. 740, 742; *P. L.*, 199, 795A, 796C.

[13] Para texto latino, cfr. *P. L.*, 199, 1005A-1008D.

Además fue compuesto en plena madurez, probablemente en la década de 1160. Con seguridad después del *Policráticus* y del *Metalogicon.* Aunque a primera vista pueda parecer un divertimento literario, es sin duda algo mucho más hondo y vivo lo que en él subyace. Voy a recoger, ante todo, las ideas centrales del poema. Y, dado que el autor es un modelo de claridad y precisión, las reproduzco literalmente:

«Los miembros del cuerpo humano celebran un conciliábulo,
conversan bastante entre ellos y acerca de ellos mismos.
El discurso se centra en el vientre, se quejan
de que es un amo exigente y que los apremia en exceso.
Por fin la lengua altanera adornando sus palabras
con un colorido retórico se dirige a sus colegas:
"Oh conciudadanos, ¿qué locura, qué exagerado capricho del vientre
para atreverse a imponer un yugo repugnante? […].
¿Por qué hemos elegido para nosotros como amo al vientre
y, nosotros mismos, reunimos todo lo que él considera atractivo?
Ningún descanso para nosotros, mueve a uno, manda a otro, llama a aquél:
'Levántate, perezoso, espabila, apresúrate;
busca los alimentos, prepara los banquetes y ofrece el vino' […].
De esta manera, a mí y a los otros nos acecha el desenfreno del vientre,
pero a mí con énfasis más que a otros me apremia […].
¿Acaso nuestras manos no se esfuerzan en servir al vientre?
¿Acaso no temen sus amenazas y su poder?
Roban, saquean, se esfuerzan, y todo
lo recibe el vientre, y todo lo devora la Escila voraz.
A éste le sirve el ojo cazador, corre por todas partes,
le presenta al señor lo que juzga mejor.
¡Ay, cuántos trabajos acarreó a los pies con frecuencia!
Los aflige demasiado, los presiona sin medida.
De ahí que el dolor consume los huesos de nuestro cuerpo,
sacude los miembros, mengua las fuerzas, y abre surcos en la piel […].
A pesar de concederle tantas cosas y prepararle muchos presentes
no cesa de reprochar: 'Poca cosa dais.'
Si das hoy, a no ser que des mañana, a no ser que
des una y otra vez, puedes echar a perder lo primero […].
Por tu causa se realizan homicidios, robos, pillajes,
traiciones, estragos, querellas, guerras, engaños,

corre el monje a la iglesia, el soldado lleva las armas,
el navegante va en pos de las ganancias, el campesino cultiva la tierra.
De ti provienen el abandono de las virtudes, y la ruina del alma,
las enfermedades de los miembros corpóreos, la corrupción de la lujuria
[…].
Ciertamente el yugo es vergonzoso, cuando eliminada la razón
domina en nosotros el vientre, mientras aquella calla.
Debemos vivir según la razón, no según el vientre;
el varón justo opta por aquella como guía, no por éste […].
Levantaos, manteneos en pie, os lo suplico, luchad con valeroso entusiasmo:
una lucha breve nos merece grandes premios,
perezca para siempre quien siga sirviendo al vientre;
sepárese de nosotros quien acepte su dominio.
sea un trabajo sin meta, sea un naufragio sin puerto,
esfuerzo continuo y sin fin".
La lengua elocuente instiga a los compañeros con estas palabras,
y los empuja, defiende, y enseña a ser valientes.
Por tanto, una sola voluntad los une al unísono,
y los estrecha junto a sí, y los pone en acción bajo un único amor.
Declaran la guerra al vientre, y juran que disolverán sus
ataduras y abandonarán su yugo.
Una vez hecho el pacto, así lo establecen y confirman,
destituyen al vientre, y no lo sirven.
Por fin descansa el pie, la lengua, las manos, y los demás miembros,
el pie se niega a caminar, la lengua a hablar, la mano a ayudar.
El primer día transcurre para ellos con tranquilidad,
ni él exige nada, ni aquellos lo realizan.
Al día siguiente, el vientre no puede tolerar el ayuno,
y no puede pacificar a la gula vociferante.
Al tercer día apenas soporta a los miembros agotados por el hambre,
porque el hambre voraz acucia por doquier.
El pie se entumece, la mano desfallece, la cabeza languidece, los rostros
palidecen, los pechos suspiran, la lengua guarda silencio.
Todo en el cuerpo se trastorna, no hay
fuerza, allí sólo hay aflicción angustiosa, por todas partes impera el dolor.
Volviendo sobre sus pasos, tras muchos lamentos y con gran esfuerzo,
La lengua extenuada apenas balbucea estas palabras:
"¿Qué estamos haciendo? No progresamos nada, cada vez todos estamos

más menesterosos, y oprimidos, y nos morimos de hambre.
Por enfado del vientre nos vienen estas calamidades,
esta contrariedad la sufrimos por su ira […].
Ahora, pues, colegas, en vuestra presencia acudiré al propio vientre
y preguntaré cuál sea el origen del sufrimiento".
Entonces la lengua dirigiéndose al vientre le dice: "¿Por qué
nos dañas de esta manera?, ¿de dónde te surge este enfado?
Atiende, ¿acaso pretendes arruinar a tus socios?
¿Observando la caída no te esfuerzas en socorrer?
Eres enemigo y conciudadano, esto es evidentemente absurdo.
El que es cercano mejor es que sea conciudadano y amigo […].
Y te pido que no hagas daño, sino más bien muestra lo que deseas".
Con estas palabras, la lengua remata su discurso y, tomando su lugar
el vientre, comenzó esta alocución:
"Colegas, he oído los lamentos de la lengua y los consideré atentamente,
pero me han molestado un poco.
La lengua es, sin duda, un miembro pequeño, pero flexible,
y con facilidad comete deslices y habla sin mesura,
así, de una pequeña chispa, provoca y ocasiona un gran incendio,
y en su horno fabrica engaños.
De ahí que fomenta demasiada discordia entre nuestros colegas,
en efecto, perturba la tranquilidad, y me hiere con sus dardos.
Compañeros, me presenta ante vosotros como amo y enemigo,
Pero estoy convencido de que soy vuestro servidor y protector.
Cuando la naturaleza nos hizo salir del conjunto de las cosas,
y nos proporcionó la forma y la materia,
nos adornó con un cuerpo y nos unió con un pacto de amistad,
para que siempre nos una un solo amor,
estableció que todas las cosas fuesen comunes para todos nosotros,
y que ninguno quisiera tener nada en exclusiva.
Asignó a cada uno su trabajo […].
Por ello os preparo las comidas, os administro los alimentos,
conservo la vida, y poco me reservo para mí.
Recibo lo que me dais, cocino lo que recibo,
os lo distribuyo cocinado y os llevo los platos.
Si vosotros ingerís, yo digiero; lo que daña,
lo expulso; lo provechoso, se lo reparto a cada uno.
Soy un pobre siervo, nada os puedo entregar,

si nada me facilitáis: porque mi bolsa está vacía […]".
Por estas advertencias del vientre, el conjunto de los miembros recobra fuerzas, y recobrando el vigor, vuelve a la lucha.
Se ponen en acción, cumplen con sus deberes, y ejecutan su cometido, cada miembro vigila atento su propio trabajo.
A quienes la naturaleza hace compañeros en la vida,
el cuidado mutuo los hace compañeros de trabajo
y de superación de dificultades.
De este modo la concordia elimina el conflicto con un final feliz»[14]

Consideraciones sobre el Poema

Estimo que en este escrito Juan de Salisbury hace una sutil defensa de la rebelión razonable del pueblo contra la opresión, aunque a primera vista parezca lo contrario. Pero, antes de concretar esta apreciación, conviene presentar la larga historia[15] y el sentido del famoso apólogo, y también cómo llega a nuestro autor en el siglo XII.

Hitos de la historia del apólogo

La primera referencia es del siglo VII a. de C., cuando el fabulista griego, Esopo, establece: «El estómago y los pies discutían quién era el más fuerte. Entre otras cosas, los pies alegaban que hasta tal punto sobrepasaban en vigor, que incluso llevaban al mismo estómago; este respondió: "Pues, anda éstos, si no tomara yo alimento, vosotros no me podríais llevar". / Lo mismo pasa en los ejércitos, el número no es nada si los generales no piensan perfectamente lo que conviene»[16]. Es la primera alusión a lo que con el devenir histórico acabará inspirando el *Poema* de Juan de Salisbury.

Una segunda mención se atribuye a Menenio Agripa (†493 a. de C.). Cónsul romano con grandes capacidades oratorias, se dice que pronunció esta parábola. Tito Livio (59 a. de C-17 d.de C), nos lo dice claramente: «En Roma

[14] La traducción del Poema la realicé yo mismo, y está publicada en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11 (2004), pp. 301-309 (con el texto latino adjunto). Allí puede verse el *Poema* íntegro. Aquí sólo consigno los pasajes pertinentes.

[15] En este rastreo soy deudor de mi colega, el profesor Martín González, investigador minucioso. Me prestó generosamente una gran ayuda.

[16] *Fábulas de Esopo y Vida de Esopo. Fábulas de Babrio*, Madrid, Gredos, 1978, p. 99.

reinaba un miedo pánico […]. La plebe […] temía la violencia del senado; el senado temía a la plebe […]. Se acordó, pues, enviar a la plebe como portavoz a Menenio Agripa, hombre elocuente y querido por el pueblo […]. Y sin adornos se limitó a contar, según dicen, este apólogo […]. Estableciendo, entonces, un paralelismo entre la rebelión interna del cuerpo y la reacción airada de la plebe en contra del senado, les hizo cambiar de actitud»[17]. Omito la narración del apólogo que hace Tito Livio, pero he de decir que coincide en lo esencial con la versión del *Poema* de Juan.

Otra alusión muy breve sobre este apólogo la encontramos en Lucio Anneo Floro (s. I–II d. de C.). La razón de esta alusión es clara, pues su obra es un resumen de la Historia de Tito Livio. No aporta nada especial[18].

Una versión, amplia y minuciosa, nos la aporta Dionisio de Halicarnaso (60–7 a. de C.), de origen griego, y que vivió en Roma en la época de César Augusto. Por no poder reproducir ahora su presentación del apólogo, recojo tan sólo las primeras palabras: «Un Estado se parece, en cierta manera, a un cuerpo humano»[19].

Juan de Salisbury en el *Policraticus* presenta su primer encuentro con el famoso apólogo. Lo recibió, sin duda, mediante los historiadores latinos, citados anteriormente. Lo describe con su estilo característico. En una de sus visitas al Papa Adriano IV (eran amigos desde jóvenes, los dos estudiaron en Francia, además los dos eran originarios del mismo país), en amistosa conversación le preguntó Adriano: «Qué opinaban de él y de la Iglesia romana las gentes, yo le expuse abiertamente, con libertad de espíritu, los males que había oído en diversas regiones»[20]. Realmente le dijo cosas muy duras para los oídos del pontífice. Este, en vez de molestarse, le agradeció al amigo su sinceridad, e incluso le rogó que cuando oyese algo negativo referente a él, «se lo comunicara sin demora». A continuación Adriano le propuso el famoso apólogo:

«Ocurrió que todos los miembros del cuerpo conspiraron una vez contra el estómago, acusándolo de que con voracidad agotaba los trabajos de todos

---

[17] Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, Madrid, Gredos, 1990, Libro II, pp. 320-321. Aquí puede verse el apólogo, según Tito Livio.

[18] Floro, *Epítome de la Historia de Tito Livio*, Madrid, Gredos, 2000, p. 142.

[19] Dionisio de Halicarnaso, *Historia Antigua de Roma*, Madrid, Gredos, 1984, Lib. IV, pp. 320-321.

[20] Juan de Salisbury, *Policraticus*, *o. c.*, Libro VI, cap. 24, p. 478; *P. L.*, 199, 623C.

[…]. Entre tanta solicitud y trabajo, sólo el vientre está tranquilo, y, cuando llegan los frutos que consiguió el trabajo de todos, él solo los devora y consume. ¿Qué más? Decidieron abstenerse de trabajar para, por medio de la inanición total, acabar con aquel enemigo público e inerte. Pasó un día, al que siguió otro más fastidioso. El tercero fue tan dañino, que a casi todos alcanzó el perjuicio. En tan aguda necesidad, volvieron a reunirse […]. Acudieron, pues, al consejo del corazón, y, tras deliberación allí tenida, la razón puso de manifiesto que el que había sido denunciado como enemigo público era el que producía estos males […]. Es con mucho más seguro darle al que tiene que distribuir, que el que pasen hambre todos, si aquél está vacío. Se hizo así; por persuasión de la razón, se llenó el vientre; se rehicieron los miembros y volvió a todos la paz. Así, el estómago quedó absuelto, pues aunque sea voraz y ávido de lo ajeno, no pide nada para sí, sino para otros que, si él desfallece, no pueden sustentarse. "Tal ocurre, hermano", dijo, "si bien lo consideras, en el cuerpo de la comunidad, donde, aunque el magistrado pida mucho para sí, no acumula tanto para sí como para otros. Porque, si quedara vacío, nada podría repartir para los miembros. Pues el mismo oficio tienen el estómago en el cuerpo y el príncipe en la comunidad»[21]

3. CONSIDERACIONES FINALES

De todo lo dicho se desprende con meridiana claridad que el bello *Poema* escrito por el saresberiense, sobre la conspiración de los miembros corporales, tiene unos antecedentes históricos, y también en otra obra anterior del propio autor, que ponen de manifiesto una dimensión política y social indudable, y no es un mero divertimento literario, ni mucho menos. Su época es momento de gravísimas revueltas populares, en las que amigos suyos de distinto signo estuvieron implicados. Él vivió de cerca desenlaces que en modo alguno le agradaron. Sabemos que Juan es un diplomático y pacificador. Por eso trata por todos los medios que se busquen soluciones desde la racionalidad, no desde la violencia. Pero también es postura manifiesta, notoria en su doctrina política, que si el príncipe, es decir, el que tiene la misión de velar por el bien común y por el cumplimiento de la ley, no cumple con su deber está expuesto a ser depuesto y perseguido por sus súbditos desde la racionalidad más auténtica. Por todo lo cual, según Juan de Salisbury no son necesariamente antagónicas razón y rebelión, sino todo lo contrario. En efecto, nos dice que

---

[21] Ibíd., pp. 480-481; *P. L.*, 199, 625B-D.

si el gobernante recibe y distribuye, es decir, si vela por el bien común es obligación del súbdito respetarlo e incluso quererlo, pero, por pura coherencia, *argumentando a contrario*: si no hace lo anterior, no tiene excusa, y la rebelión es razonable. Estimo que esta doctrina es clara y constante, en la teoría política de nuestro autor. Tengamos en cuenta, una vez más, lo que Juan establece sobre la tiranía y el tiranicidio.

ORIGEM DIVINA E FONTE HUMANA DO PODER CIVIL EM GUILHERME DE OCKHAM: EMERGÊNCIA DA LIBERDADE

António Rocha Martins
Universidade de Lisboa (Portugal)

«If there are no new truths to be discovered, there are old truths to be rediscovered.»
P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics,*
London–New York, 1993, p. 10

Ao filósofo não é permitido pensar passando por cima do seu mundo contemporâneo: o «presente» revela-se-lhe indeclinável exigência a e do pensar[1]. Pensar o tempo a esse nível essencial faz o pensamento criar raízes na história e traduz o «espírito» da filosofia medieval[2]. Tal dimensão histórica, imprescindível ao desenvolvimento da cultura, encontra naturalmente a questão do poder político (*dimensão material da vida humana*)[3], sendo aí o direito humano menos expressão de aspectos negativos (*pecado*) do que de aspectos positivos (*viver bem e politicamente*).

A filosofia política de Guilherme de Ockham é de actualidade bem exemplo, pela sua íntima ligação às vicissitudes históricas europeias da primeira metade de Trezentos; mas não é por isso um simples resultado das circunstâncias, sendo antes fruto de um interventor comprometido face a acontecimentos que interpreta, ora legitimando ora rejeitando. Em dois acontecimentos se envolveu particularmente: na questão acerca dar «Pobreza Evangélica e Franciscana»[4] e nos conflitos entre o Papado e o Imperador; aí chamado,

[1] Hegel, *Grundl. Philosophie des Rechts*, Prefácio, ed. Hoffmeister, p. 16.

[2] Cf. Steel, C.,«La philosophie comme expression de son époque», in J. Follon – J. Mcevoy, (eds): *Actualité de la pensée médiévale*, Louvain-Paris, 1994, pp. 79-93.

[3] Para uma perspectiva de conjunto sobre a emergência do poder na Idade Média, veja-se: Boutet, D. – Verger, J. (dir), *Penser le pouvoir au Moyen Âge*, Rue d'Ulm, Paris, 2000; Miethke, J., *Las ideas políticas de la Edad Media* (trad. esp. de Francisco Bertelloni), Buenos Aires, Editorial Biblos, 1993. Breman, H., *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1983. No mesmo sentido vai a investigação de Eguren, E. P., *La filosofia política de Guillermo de Ockham*, Madrid, Encuentro Editiones, 2005, pp. 19-40.

[4] Sobre a controvérsia entre o Papa João XXII e a Ordem Franciscana nos inícios do século XIV, tenha-se presente a obra de Mäkinen, V., *Property rights in late medieval discussion on franciscan poverty*, Peeters, 2000, pp. 141-190.

desenvolveu o seu pensamento político – originando entre os seus intérpretes a discussão sobre a fractura ou continuidade do «político» e do «filósofo».

O nome de Ockham assumirá particular relevo no dealbar do século XIV, não só por ter reivindicado o primado do indivíduo em relação ao género e à espécie, mas também pelo equilíbrio mantido entre o poder religioso e o poder civil.

Na verdade, se a separação política entre o espiritual/religioso e o temporal é hoje inquestionável, os termos desta separação encontram as suas primeiras determinações na Idade Média, explicitamente nos primeiros decénios do século XIV. Costuma ver-se na reacção ao religioso uma das primeiras expressões da filosofia política moderna, entendido esse como *limitação* do político. Mas há nessa censura um quadro unívoco para definir a medievalidade.

Já no decurso da Idade Média surgem esforços reflectindo um equilíbrio entre os distintos âmbitos do humano, sendo o sentido de desenvolvimento dessa experiência medieval o de uma crescente participação de elementos naturais e não teológicos na fundamentação da organização política. Mas nenhum dos termos aí em jogo é encarado com significado restritivo. Guilherme de Ockham foi favorável a tal orientação, acentuando os factores que possibilitam, a partir do homem, a afirmação do político (em oposição à tradição curialista). É preciso, contudo, não cair em simplismos, que o próprio *Venerabilis Inceptor* denunciaria[5]. Nem o espiritual se confunde com a Igreja, nem o temporal coincide com a sociedade civil: os «clérigos» e os «laicos» não são dois géneros da espécie humana; como tal, essa oposição não pode servir como critério de demarcação entre o *natural* e o *teológico*. Evidencia-se uma direcção à suficiente autonomia do poder real, mas a fonte humana (independência do poder) não rejeita a origem divina (*potestas a deo*). O mesmo pode dizer-se de conceitos como *secularização* (*laicidade*), *racionalidade*, *diferenciação*, *soberania*, e outros, os quais comportam indeclináveis expressões medievais[6].

Efectivamente, se é verdade que a Idade Média não produz propriamente uma teoria política (no sentido moderno do termo), é também verdade

---

[5] O que significa «espiritual»? Esta ou aquela pessoa é espiritual porque pertence à Igreja ou porque vive segundo o espírito e a lei divina? Veja-se: Lagarde, G. de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin de Moyen Âge. V. Guillaume d'Ockham: Critique dês structures ecclésiales*, Louvain-Paris, Nauwlaerts, 1963, pp. 204ss.

[6] Cf. Nemo, P., *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité at au Moyen Âge*, Paris, Puf, 1998, pp. 974ss.

que a partir de um certo momento (especialmente a partir do século XI), as questões crescentes relativas às relações concretas da Igreja com o mundo vão repercutindo um âmbito político (mesmo negativamente), estranho/exterior à Igreja, a partir do qual era muito difícil compreender as exigências do direito divino[7]. E, portanto, embora de modo negativo (*libertas ecclesiae*), prevê-se aí uma alteração de relações entre o poder espiritual e o poder temporal. O facto de a política não integrar as *artes liberales* não significa, pois, que o medieval desconheça a sua importância. Recorde-se que a jurisprudência é uma das ciências de melhor aplicação prática quotidiana. O direito, e sobretudo o direito canónico, deveria plasmar as relações jurídicas que, dentro da Igreja, se verificavam entre os seus diferentes membros. Simultaneamente, o crescendo das decretais pontifícias requeria cada vez melhores especialistas, de tal modo que o estudo do direito canónico abrira enormes possibilidades de carreira, que a confrontação entre o papado e o poder temporal (representado primeiramente pelo imperador e mais tarde pelos reis e príncipes da cristandade) bem salientaria, reportando uma concepção acerca da forma e estrutura jurídica da Igreja. Assim se erigiu a doutrina segundo a qual o Papa constituía a cúspide e o eixo de todo o sistema da organização eclesiástica, que o conceito de plenitude de poder (*plenitudo potestatis*) pretende designar, difundido pelos canonistas do século XII[8].

Ora, é justamente essa teoria da plenitude de poder, elaborada pelos hierocratas, a partir dos últimos decénios do século XII[9], que, acrescentando-se à questão da pobreza evangélica e franciscana, constituem os pólos de chamada e de reposta do pensamento político de Guilherme de Ockham.

A questão acerca da pobreza franciscana reabrira-se na Primavera de 1322 (30 de Maio a 7 de Junho), com a declaração (*Declaratio*), por parte de um grupo de Menoritas (contra João XXII), de que Cristo e os Apóstolos haviam

---

[7] Cf. Paravicini Bagliani, A., «L'Église romaine de 1054 à 1122: reforme et affirmation de la papauté», in Mayeur, J.-M. – Venard, M., (*et alii*), *Histoire du Christianisme, vol. 5: Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, Paris, Desclée, 1993, pp. 56-100; Parisse, M.- Kloczowski, J., «Les pouvoirs chrétiens face à l'Église. La querelle des investidures et ses aboutissements», *o. c.*, pp. 101-139.

[8] Um por todos, veja-se: Paravicini Bagliani, A., «La suprématie pontificale (1198-1274)», in Mayeur, J.-M. – Venard, M., (*et alii*), *o. c.*, pp. 577ss.

[9] Entre os defensores dessa forma de absolutismo eclesiástico cabe mencionar, pela relevância das obras, Tiago de Viterbo (autor do «mais antigo tratado da Igreja»), Egídio Romano (*De ecclesiastica potestate*) e Álvaro Pais, Bispo de Silves, (*De statu et planctu ecclesiae*).

renunciado a quaisquer direitos de propriedade e domínio sobre os bens materiais, reclamando, nessa apreciação, o promulgado por Nicolau III (bula *Exiit qui seminat*, de 14 de Agosto de 1279), o qual confirma (recordando os argumentos de S. Boaventura[10]) a observância da *Regra* ao Evangelho[11].

Se não fora essa questão acerca da pobreza, aliás, legitimamente se poderia presumir que Ockham regressaria a Oxford, findo o processo de acusação em que se vira envolvido. O filósofo medieval encontrava-se Avinhão desde 1324, a fim de se defender da denúncia de J. Lutterell. Impelido a tomar a pena a respeito dessa questão, «lê e estuda diligentemente» as três constituições pontifícias (*Ad conditorem canonum*; *Cum inter nonnulos*; *Quia quorumdam*), apelidando-as de *destitutiones haereticales* (mais do que *constitutiones*),[12] insurgindo-se explicitamente contra João XXII, e assim principiando a sua carreira de polemista, o chamado período político da sua vida.

Tal não quer dizer, contudo, que o pensamento político do nosso Autor se explique exclusivamente a partir da sua posição face à questão da pobreza. Sempre optimista e confiante nos valores racionais, adoptará uma *via media*, distanciando-se tanto do radicalismo dos *espirituais* como das tentações joaquimitas de colapso e desarticulação apocalíptica.

Mas foi justamente a bula *Quia via reprobus*, promulgada por João XXII, em 16 de Novembro de 1329[13], para responder aos escritos e apelações de Miguel de Cesena, (entretanto refugiado em Munique, tal como Ockham), que proporcionou a ocasião imediata, não só para discutir o problema da

---

[10] Cf. Boaventura, *Apologia pauperum* (VIII 233-330). O santo franciscano assume uma *via media*, entre os *espirituais* e os *conventuais*; vê a pobreza evangélica como virtude exonerativa dos bens temporais, pela qual um, sem possuir nada próprio, se sustenta do que não é seu.

[11] Veja-se: Damiata, M., *Guglielmo d'Ockham: Poverta' e Poter. Il problema della povertà evangelica e franciscana nel sec. XIII e XIV. Origine del pensiero politico de G. d'Ockham,* vol. I, pp. 337ss; Mäkinen, V., *o. c.*, pp. 154ss.

[12] «Quia nolens leviter credere quod persona in tanto officio constituta haereses definiret esse tenendas, constitutiones haereticales ipsius nec legere nec habere curavi. Postmodum vero ex occasione data, superiore mandante, tres constitutiones seu potius destitutiones haereticales, videlicet *Ad conditorem*, *Cum inter* et *Quia quorundam*, legi et studui diligenter. In quibus quamplura haereticalia, errónea, stulta, ridiculosa, fantastica, insana et diffamatoria, fidei orthodoxae, bonis moribus, rationi naturali, experientiae certae et caritati fraternae contraria pariter et adversa patenter inveni: de quibus nonnulla duxi praesentibus inserenda.» (*Epistola ad fratres minores*, OP III, 6).

[13] *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 408-449.

«pobreza evangélica» mas também as suas implicações referentes aos poderes espiritual e secular.

Verdadeiramente, Ockham vai acelerar a noção de laicidade do Estado, atenuando a autoridade papal ao mesmo tempo que, na relação entre os seres humanos, acentua o positivismo da lei, privilegiando a convenção e o pacto, isto é, o que a todos se deve impor por defeito de cada um.

Assim, entre finais de 1332 e inícios de 1333, escreveu a sua primeira obra polémica, intitulada *Opus nonaginta dierum*, na qual, sempre partindo de *Quia vir reprobus*, refuta as teses de João XXII, expressas nas suas últimas bulas. Suceder-se-ão as obras *propriamente* políticas, já que a natureza do poder (tanto religioso como civil) permanece aí como questão decisiva, quase sempre ligada à pergunta sobre a *plenitudo potestatis*, isto é, sobre a pretensão de poder ilimitado por parte do Papa e, por consequência, aos limites entre o poder religioso e o poder civil, poderes esses que, personificados na época nas figuras do sumo pontífice e do imperador, haviam entrado em rota de colisão, pelo que se tornara necessário averiguar quer um quer outro, bem como a relação entre ambos.

Na economia do presente estudo, centrar-nos-emos principalmente no Livro III do *Breviloquium*[14], dedicado precisamente à origem divina mediata do poder, isto é, à fonte humana do poder civil. Vamos ver que o discurso de Ockham é cheio de consequências para a filosofia política.

Voltando, por conseguinte, de novo a João XXII (*Quia vir reprobus*), eis o que importa saber: fora da Igreja existe ou existiu poder legítimo? Que direito introduz o direito de propriedade ou de domínio, o direito divino ou o direito civil? A resposta do pontífice reporta a palavras de Santo Agostinho, segundo as quais nada poderia possuir-se de temporal senão por direito divino, direito pelo qual todas as coisas são dos justos[15], pelo que fora da Igreja não haveria propriedade nem jurisdição[16]. O poder não se estenderia aos «laicos». Identificando, desse modo, os «justos» – a *Igreja* – com os «fiéis» – o *Estado* –, nota

---

[14] Utilizaremos a edição de Baudry, L., *Breviloquium de potestate papae*, Paris, 1937.

[15] S. Agostinho, «Et quamvis res quaeque terrena non recte a quoquam possideri possit, nisi vere jure divino, quo cuncta justorum sunt (…)» (*Epist.*, 93, *P. L.*, 33, 345, c. XII).

[16] «Primo autem inquiram na papa ex ordinacione Christi aliquam super imperium habeat potestam. Et quidem sunt non nulli dicentes quod imperium est a papa ita ut nullus possit esse verus imperator nisi qui a papa fuerit confirmatus vel electus. Et quidam istam assercionem suam in hoc fundare nituntur quod, secundum ipsos, extra ecclesiam nullum est verum

Ockham, facilmente se provaria que fora da Igreja não poderia existir verdadeiro domínio das coisas temporais, nem sequer algum poder «ordenado ou concedido», mas apenas um poder por «permissão». Tudo seria aí por direito divino, uma vez que fora do âmbito eclesiástico não restaria senão a «perdição». Mas isso é um erro que vários dos chamados bispos romanos cometem, afirmando que o império romano – *poder civil* – vem do Papa (*plenitudo potestatis*); e de um tal erro, salienta o Autor, resultam muitos outros e intoleráveis, quer para imperadores, reis e demais príncipes, quer para todos os mortais[17]. Urge pois refutá-lo, e justamente começando por provar a origem do poder político. Dever-se-á ir às Sagradas Escrituras e a todos os documentos não depreciáveis; vendo, pois, que já no Antigo Testamento existiu fora do Povo de Deus e fora da Igreja católica um verdadeiro domínio das coisas temporais e uma verdadeira jurisdição temporal – não apenas permitidas mas também concedidas e ordenadas –, Ockham atribui legitimidade própria aos infiéis, os quais devem assim ser considerados como também dignos de propriedade, sendo mesmo um prejuízo geral (i.e., para fiéis e infiéis, o «género humano») não reconhecer essa dignidade aos laicos[18].

Tudo isto significa, vinca Ockham, que as palavras de Agostinho foram interpretadas «irracional», «errónea» e «hereticamente»[19]. De facto, provar-se-ia facilmente que também os fiéis, não obstante a rectidão da fé, vivem sujeitos do pecado, e assim por igual razão não teriam verdadeiro domínio sobre as coisas temporais: ou seja, qualquer cristão, fora rei ou imperador, perderia

dominium quod, secundum ipsos, extra ecclesiam nullum est verum dominium temporalium rerum nec extra eam aliqua vera jurisdiccio temporalis.» (*Breviloquium*, III, 1).

[17] «Verum, quia in isto errore quidam vocati romani episcopi, asserentes quod romanum imperium est a papa, se principaliter fundaverunt et ex eodem errore alii innumerati in intolerabile et nullmodo ferendum prejudicium imperatorum et regum aliorumque principium secularium, ymmo cunctorum mortalium inferuntur, ipsum, antequam aggrediar alia, clarissime confutare conabor.» (*Breviloquium*, III, 2).

[18] «Primo itaque probandum est per scripturas sacras et alias non spernandas quod verum dominium temporalium rerum et vera jurisdiccio temporalis, non solummodo permissa sed eciam concessa et ordinata a Deo, fuit extra populum Dei et extra catholicam ecclesiam.» (Ibíd., III, 2).

[19] «Superset nunc videre irracionabiliter, erronee et hereticaliter domini, seu proprietatis temporalium rerum fuerit locutus Jo 22us.» (Ibíd., III, 14).

tudo o que até então possuíra se pecasse mortalmente. Isso seria absurdo, e prova-se abundantemente nas Escrituras[20].

As palavras de Agostinho poderiam ainda ser interpretadas de outro modo, igualmente pernicioso. Entender-se-ia, neste caso, «justos» por oposição a «injustos», identificando os primeiros com os cristãos e os segundos com os que estariam fora da Igreja. Assim, tudo é sempre por direito divino, mas apenas no que diz respeito à «dignidade de possuir, ter e usar», não no que respeita ao «domínio e propriedade». Nenhum injusto, fiel ou infiel, é digno de domínio sobre as coisas temporais. O cristão que sem se afastar da fé peca mortalmente torna-se imediatamente indigno do que possuía ou possui, podendo, contudo, por bondade divina, receber um benefício temporal, não só permitido mas verdadeiramente concedido e ordenado por Deus. E assim, embora sejam indignos, os infiéis e pecadores podem possuir um verdadeiro domínio e uma jurisdição autêntica sobre as coisas temporais.

Guilherme de Ockham, porém, que não se conforma com a identidade entre os justos (i.e., os que estariam dentro da Igreja) e o espiritual, não aceita tal interpretação, sublinhando que ela prolonga o erro, que já denunciara, de que fora da Igreja tudo leva à perdição – e isto não é verdade. Fora da Igreja não só não há necessária perdição como existe uma jurisdição temporal autêntica. Como dissera Agostinho, nem a maldade de um tirano se torna louvável por tratar os seus súbditos com clemência, nem a ordem do poder real deve ser injuriada se o rei maltratar com crueldade tirânica. Uma coisa é querer usar justamente um poder injusto, outra coisa é querer usar injustamente um poder justo[21]. Nem um poder *ilegítimo* é legitimável mediante o *bom uso*, nem o *abuso* de um poder legítimo anula a sua *legitimidade*.

O filósofo medieval, constantemente debruçado sobre o concreto, não se predispõe, pois, a aceitar a equivalência entre fiéis e justos, por um lado, e entre infiéis e pecadores, por outro, por ser demasiadamente genérica e arti-

---

[20] «(…) faciliter probaretur quod apud fideles, qui cum fide recta peccato aliquo mortali tenentur, non est verum dominium temporalium rerum et quilibet christianus, sive imperator sive rex sive alius quicumque, si peccaret mortaliter, omne verum dominium temporalium rerum quod prius habeat amitteret, quod quam sit absurdum, ymmo heresim sapiens manifestam, per scripturas sacras posset copiose probari.» (Ibíd., III, 12).

[21] S. Agostinho, *De bono conjugali*, *P. L.*, 40, 384-385: «Nec tyrannicae factionis perversitas laudabilis erit, sic regia clementia tirannos subditos tractet. Nec vituperbalis ordo regiae potestatis, si rex crudelitate tyrannica saeviat. Aliud est namque injusta potestate iuste velle uti, et aliud iujsta potestate in iujste velle uti.»

ficial. Nem os infiéis são sempre injustos (não pecam sempre), nem os justos são imunes ao pecado (também são pecadores). Pode-se, assim, copiosamente provar que os Judeus – os *infiéis* – possuem um verdadeiro domínio e uma verdadeira jurisdição das coisas temporais. Admitir a falsidade contrária implicaria atribuir um prejuízo ao género humano, pois, desse modo, seria impossível qualquer reivindicação de posse, ainda por direito de hereditariedade, de bens ou direitos dos progenitores infiéis, já que a propriedade, sendo ilegítima, não comportaria direitos. E como o que se não pode possuir não pode prescrever, jamais os filhos e sucessores fiéis poderiam alegar para si os bens e direitos dos seus pais e antecessores infiéis[22].

Com efeito, a bondade divina dirige-se a todos os seres humanos, concedendo também aos infiéis a «possibilidade» de domínio e jurisdição sobre as coisas seculares, bem como de qualquer outro direito[23].

Em Guilherme de Ockham os factores que explicam, a partir do homem, o poder de apropriação e divisão das coisas temporais (*potestas appropriandi et dividendi res*) são os mesmos que explicam o poder de constituir universalmente/autonomamente uma jurisdição temporal, por meio de «governadores» (*potestas instituendi rectores habentes jurisdictionem*). Um e outro, isto é, a organização da propriedade privada e a instituição da sociedade civil têm origem em Deus, mas ambos se constituem historicamente mediante fonte humana, sem interferência divina directa. E Ockham insistirá, aliás, neste ponto, pois se a causalidade divina fora igualmente a fonte do poder civil, tal significaria que Deus poderia introduzir modificações no direito humano. Mas o poder civil não é um direito do homem crente, mas, sim, um direito

---

[22] «Sequitur nunc videre quomodo dicere apud infideles non fuisse verum dominium temporalium rerum neque veram jurisdiccionem temporalium prejudicet cunctis mortalibus. Et quidem tam fidelibus quam infidelibus prejudicium inferre enorme dinoscitur. Reges enim fideles et principes ac alii inferiores hereditario jure de bonis et juribus progenitorum suorum infidelium nichil penitus vendicare valerent, si progenitores sui infideles verum dominium et veram jurisdiccionem temporalem minime habuerunt, quia filii illa vendicare non possunt que patres nullo jure, sed solummodo illicite tenuerunt, presertim si sciant vel teneantur scire quod patres sui in hujusmodi nullum jus penitus habuerunt; nec possunt se prescripcione juvare quia *possessor male fidei ullo tempore non prescribit*, extra de re.» (*Breviloquium*, III, 5).

[23] «(…) si Deus infidelibus sensum salutis corporis super quem non est sensus, racionem variarum rerum noticiam, uxorem, prolem aliaque innumerata bona tribuit, non est dicendum quod Deus eos omni dominio temporalium rerum et jurisdiccione temporali omnique alio jure privavit.» (Ibíd., III, 6).

natural do ser humano[24]. A sociedade civil é permitida (*possibilitas*) por Deus, mas é instituída pelo homem. «O poder é dos homens», ou seja, é à *universitas mortalium*, como *imperium*, que cabe o poder absoluto (*summa potestas*) de exercício efectivo (a «ordenação humana») desse mesmo poder «permitido e concedido» por Deus (a «possibilidade» do poder humano).

A acção humana é, assim, determinante. Se os homens fossem como deveriam ser, não haveria esse problema político *stricto sensu*. Mas sendo tal como é, o homem necessita de «pactos» e «convenções», modificando-se e adaptando-se às condições concretas/históricas.

O que é, afinal, o poder em Guilherme de Ockham?

Homem do seu tempo, com o qual dialogou, ele devia, por um lado, salvar a independência do poder secular da pressão exercida pelas tendências hierocratas (curialistas, papistas), e, por outro, devia opor a certas soluções superficiais (imperialistas, legalistas, regalistas), a origem divina de todo o poder, discernindo tanto o religioso como o civil.

Não é extremamente difícil pressentir a inspiração de Duns Escoto no discurso do *Venerabilis Inceptor*. O Autor recorre a uma concepção antiga sobre o concurso da causalidade divina e da causalidade criada, que reporta a João Damasceno, e que distingue na vontade divina uma vontade antecedente luma vontade consequente. Deus, por meio da vontade antecedente, determina o sentido global das coisas, e, mediante a vontade consequente, assegura a liberdade da operação humana, não influindo no seu exercício autónomo. Desse modo, Deus concede ao homem o poder de poder ser livre, poder este que se concretiza na instituição de dirigentes, com jurisdição temporal.

O poder civil, isto é, a «instituição do principado político», carece de fundamento humano; se não fora assim, em que se cifraria a liberdade?

Uma coisa é, pois, a possibilidade do poder (ainda de direito divino), outra coisa é a constituição efectiva ou uso desse mesmo poder (apropriação das coisas temporais, propriamente dita, já de direito humano). Mas nem o direito divino exclui o direito humano nem o direito humano anula o direito

[24] *A César o que é de César*: Ockham sublinha as presentes palavras de Cristo, salientando que o Novo Testamento (Paulo, Lucas, João…) as reitera explícita e abundantemente. (Cf. *Breviloquium*, III, 3).

divino, ambos concorrem parcialmente (como dois absolutos heterogéneos, o Absoluto divino e o absoluto finito), em recíproca independência.

Tal é o ponto de partida que permite ao Autor a analogia *histórica* entre a origem da propriedade e a origem do poder político («irmãs gémeas»): quer o direito à propriedade privada, quer o direito à organização política aparecem *com* o pecado, mas não *por causa* do pecado. *Se o homem fosse como deveria ser tudo estaria bem.* Há um domínio divino (sobre o qual o Autor não se detém, «por ora») e um domínio humano, que é comum a todo o género humano, e próprio. Neste exacto contexto, Ockham estabelece a diferenciação que favorece a noção de «história» no devir político do ser humano: a natureza humana antes e depois do pecado – e que subsistirá como estrato metafísico do seu pensamento político. No estado de inocência tudo pertencia a todos, não havia avareza ou concupiscência de possuir ou usar as coisas temporais contra a razão, e assim também não era necessário nem útil o domínio sobre as coisas materiais. Entretanto, sucedeu uma transformação radical, gerando-se e proliferando esse poder de apropriação dos bens temporais[25]. Como poderão, no *presente* estado, viver bem e ordenadamente os homens, sem que as suas decisões sejam condicionadas por factores de ordem infra-humana, senão acentuando a natureza moral/individual da formação política?[26]

Para Ockham, tal como para Duns Escoto, a criação de um ser finito não requer forçosamente a intervenção de um Ser infinito. Politicamente falando, por motivo de *estado* – não por necessidade de *natureza* –, a causalidade divina outorga *absolutamente* à causalidade humana «o poder de instituir governa-

---

[25] Propter hoc enim quod in eis nulla fuisset avaricia, vel contra racionem rectam cupiditas possidendi vel utendi quamcumque re temporali, nulla fuisset tunc necessitas vel utilitas habendi proprietatem cujuscumque rei temporalis. Post peccatum autem, quia in hominibus pullulavit avaricia et cupiditas possidendi et utendi non recte temporalibus rebus, utile fuit et expediens propter pravorum immoderatum appetitum habendi temporalia refrenandum et excuciendam negligenciam circa debitam disposicionem et procuracionem temporalium rerum, quia res communes a malis communiter negliguntur ut res temporales approprianrentur et non essent omnes communes.» (*Breviloquium.*, III, 7).

[26] Política e moral estão em perfeita relação. O puramente moral obriga e abriga todos. Constitui preceito moral reconhecer aos infiéis o poder sobre os bens materiais e o de eleger governantes possuindo jurisdição: «Duplex potestas predicta scilicet appropriandi res temporales et instituendi rectores jurisdiccionem habentes data est a Deo immediate non tantum fidelibus sed eciam infidelibus sic quod cadit sub precepto et inter moralia computatur, propter quod omnes obligat tam fideles quam eciam infideles.» (Ibíd., III, 8)

dores com jurisdição»[27], razão por que esse poder vem «imediatamente» dos homens e só «mediatamente» de Deus (*a deo et tamen ab hominibus*)[28].

Com efeito, o poder de domínio próprio é o que juridicamente se designa por «propriedade» (*proprietas*), e não existia antes da desobediência original. Trata-se do poder político, por excelência: «poder principal de dispor das coisas temporais, poder que é apropriado a uma só pessoa, a um conjunto de pessoas ou a um colégio especial»[29]; certamente que tal poder pode ser maior ou menor, mas saliente-se que ele é sempre imprescindível ao género humano, a fim de bem viver politicamente nesta vida (o bem viver manifesta-se indissociável do viver político).

Quer isto dizer que o rumo da filosofia política de Guilherme de Ockham continua a ser (a exemplo do período de Oxford) a liberdade *absoluta* da vontade.

Negativamente (naturalmente privado), o poder é necessário porque o homem tem o título de *pecador*. No estado de inocência nem a inteligência nem a vontade haviam sido corrompidas pelo mal, nem estavam respectivamente condicionadas ao engano e às paixões desregradas. Não havia, pois, qualquer razão que justificasse a existência da propriedade privada e jamais esta teria existido se os nossos progenitores não houvessem pecado. Após o pecado, os homens tornaram-se ambiciosos, prepotentes, avarentos: como poderiam então viver bem e em conjunto? Foi, por isso, necessário e útil e que as coisas temporais cessassem de ser comuns, tornando-se apropriadas, a fim de não só se refrear essa vontade imoderada mas também atenuar a negligência da devida disposição e procuração dos bens materiais, habitualmente cometida pelos homens que desprezam as coisas comuns, e que egoisticamente não zelam nem cuidam daquilo que pertence a todos. Positivamente (racionalmente provido) o homem aparece como um ser capaz de autonomia, mediante o direito de apropriação sobre os bens temporais, valor insubstituível do poder civil, o qual deve presidir à organização da propriedade e da sociedade civil. É por isso que o império é um direito, isto é, o exercício de um poder positivo humano. São os homens – naturalmente privados mas racionalmente providos – que, de acordo com as suas conveniências e necessidades, instituem

[27] «(…) potestas instituendi rectores habentes jurisdiccionem temporalem (…).» (Ibíd., III, 7).

[28] Ibíd., IV, 3.

[29] Ibíd., III, 7.

governadores revestidos de jurisdição temporal, imprescindíveis ao bem viver e ao viver político[30].

O poder civil não é, pois, uma última determinação da causalidade divina, pela qual seria *este* e não *aquele*. O homem possui os meios necessários ao exercício da «recta razão»[31]. Aos que defendem que o poder vem de Deus é preciso dizer que o poder vem também de outro distinto de Deus[32]. O Ser divino obriga sempre, mas não para sempre (*semper sed non pro semper*). Com a liberdade na causa está garantida a liberdade nos efeitos. A liberdade humana, por ser o que é, não obedece a determinação prévia (*concurso praevius*). O Autor abriu caminhos de irrecusáveis repercussões no futuro (Lutero, Suárez, Hobbes…); restará saber se a noção de poder, tematizada por Ockham, se encontra, ou não, ontologicamente enraizada, porque, se não estiver, os perigos de uma demasiada fixação no homem/indivíduo persistem, gerando-se, por via disso, a dificuldade/impossibilidade de se poder identificar o seu verdadeiro plano metafísico.

---

[30] «(…) dedit ei potestatem pro se et posteris suis disponendi de terrenis que racio recta dictaverit esse necessaria, expediencia, decencia vel utilia non solum ad vivendum sed eciam ad bene vivendum.» (Ibíd.)

[31] «Propter quod subjungitur: *Consilium et linguam et oculos et aures et cor dedit illis exocogitandi* que scilicet necessaria sunt et utilia ad bene vivere tam solitarie quam politice et in communitate perfecta. Potestas autem appropiandi res temporales tam racionales, sicut uxores et natos, quam alias est inter necessaria et utilia humano generi ad bene vivere (…).» (Ibíd.).

[32] Ibíd., III, 11.

POR QUÉ *«DE CIVITATE DEI»* DIO LUGAR A PROPUESTAS HIEROCRÁTICAS EN EL MEDIEVO

Josep-Ignasi Saranyana
Universidad de Navarra

1. ORÍGEN DEL TÓPICO FILOSÓFICO

En la primavera del año 410 d.C. el caudillo visigodo Alarico puso cerco a Roma, cuyas defensas habían sido restauradas y aumentadas por el Emperador Honorio. Desesperanzado de expugnar por asalto las murallas, cortó el río Tíber, que era la vía de aprovisionamiento de la ciudad. La noche del 24 de agosto de 410, después de un durísimo asedio, las tropas de Alarico entraron por la puerta Salaria, abierta por un traidor. El saqueo fue completo, pero los godos no prendieron fuego a la urbe. Respetaron, sobre todo, algunos espacios sagrados (entre otros, las basílicas de San Pedro y de San Pablo), porque Alarico era arriano y temeroso de Dios, y, por tal razón, indultaron a quienes se había acogido a esos lugares.

Al cabo de tres días y tres noches, los visigodos salieron de Roma, camino del sur, con un inmenso botín. Alarico llevó prisionera a Gala Placidia, hermana del Emperador Honorio, como rehén. Ésta acabó casándose con Ataúlfo, cuñado del líder godo. Alarico arrasó Campania, Lucania y Calabria, y se presentó ante el estrecho de Mesina. Quiso saltar a Sicilia, pero su ejército sucumbió por una fuerte tempestad, entre Escila y Caribdis. El desastre de la flota sumió a Alarico en una profunda depresión y una insanable hipocondría. Se refugió en Cosenza, sita en el extremo sur de la cordillera de los Abruzzos, donde falleció al poco tiempo. Entre tanto, el saqueo de Roma había provocado un imponente emigración de muchas familias romanas, que, huyendo de la ciudad, donde todo se había perdido, se dispersaron por la Toscana y otras partes de la península italiana, llegando incluso hasta Cartago.

La caída de Roma produjo en los contemporáneos una impresión terrible, aunque el *sacco* fue menos destructor, según parece, que el de los galos, ocurrido el 387 a.C. Las referencias son numerosísimas en la literatura de la época. Merecen recordarse los testimonios de Paolo Orosio, San Jerónimo, el godo Jornades y Amiano Marcelino, entre otros. El hecho provocó, además,

una dura polémica entre cristianos y paganos[1]. Si Roma había perecido bajo el imperio de los cristianos –decían los nostálgicos de los cultos paganos– la catástrofe sólo podía ser imputada a Cristo.

San Agustín, muy afectado por el saqueo de Roma, ya obispo de Hipona, una pequeña villa hoy desaparecida, a pocos kilómetros de la actual Bona (Argelia), pronunció en aquellos días de 411 una apasionada homilía titulada *De excidio Urbis Romae* (De la destrucción de la ciudad de Roma) y comenzó la redacción de su célebre *De civitate Dei* (La ciudad de Dios), que no terminaría hasta el 426/7.

La bellísima plática recapitula las ideas que bullían en la mente del obispo. San Agustín pretendía ofrecer a los fieles una explicación trascendente de tantas penalidades sufridas por la capital del Imperio: el hambre soportado hasta la antropofagia, las enfermedades sobrevenidas durante el asedio, los incendios, la siembra de muerte, el expolio, las humillaciones de todo tipo y, por último, las migraciones forzosas derivadas de la destrucción de la ciudad.

> «Se nos han anunciado cosas horrendas: destrucciones, incendios, robos, muertes, torturas. Es verdad, hemos oído muchas cosas. Todos gemimos, con frecuencia lloramos, apenas podemos ser consolados. No puedo ocultarlo, es innegable que hemos oído muchas cosas, porque muchas atrocidades se han cometido en aquella ciudad»[2].

¿Cómo dar razón de tantas calamidades? Algunos se preguntaban por qué Dios había permitido tanta desgracia. ¿Acaso no hubo ningún hombre justo que frenase la ira divina? (en alusión a la intercesión de Abrahán a Yahvé, por Sodoma (Gen. 18,23–33)). Citando al profeta Ezequiel, San Agustín justificaba en su homilía que no valían los intercesores, cuando las cosas había llegado al extremo: «Cuando por haberse rebelado contra mí la tierra, tienda yo mi brazo contra ella […] exterminaré en ella hombres y animales, aunque en ella haya estos tres varones, Noé, Daniel y Job» (Ez. 14,13–14). En casos

---

[1] «Bruscamente, la mayoría de los mortales ilustrados se halló, sin equívocos posibles, con inexorable apremio, ante la pavorosa realidad. Las gentes del siglo, hechas a juzgar de la verdad de una creencia por sus provechos materiales, se hallaron con el problema de las dos religiones [la cristiana y las creencias ancestrales romanas], que se disputaban en la abatida Roma, no ya la hegemonía, sino la exclusividad. En aquellas circunstancias, aparentemente, y para quien no mirara sino el haz de las cosas, llevaba la razón el politeísmo» (Riber Campins, L., *Introducción*, en San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Madrid, CSIC, [2]2002, I, p. xliv).

[2] San Agustín, *De excidio Urbis Romae*, cap. 2, 3 (*P. L.* 40,718).

extremos, no bastan ni Noé, prototipo del gobernante celoso y probo, ni Daniel, paradigma del célibe, ni el paciente Job, modelo del hombre honrado y casado. Por todo ello, Agustín proponía como modelo la actitud de Daniel, que hacía penitencia no sólo por sus pecados, sino por los pecados del pueblo. En definitiva: el saqueo de Roma era un castigo que debía provocar el arrepentimiento. Cuando el cristiano padece una gran calamidad, ha de pensar en el infierno y en la levedad de ese castigo que le sobreviene, si lo compara con los padecimientos eternos de la *Gehenna*.

Con todo, había que ofrecer una reflexión pormenorizada (teológica y filosófica) de las causas del *sacco* de Roma, y a ello se aplicó San Agustín durante muchos años, dando comienzo a su célebre *De civitate Dei*, que concluyó poco antes de morir. El tema de la desgracia acaecida, esgrimida contra la confianza en la providencia divina, sería, después del segundo saqueo de Roma, una lugar común del frente anticristiano. En la Edad Moderna se repitió la argumentación en dos ocasiones muy notables: cuando en 1682 apareció en Europa (y después en la Nueva España) el cometa Halley, fenómeno astronómico que dio pie a Pierre Bayle para justificar su deísmo; y en 1755, cuando se produjo el terrible maremoto que asoló Lisboa, catástrofe también aprovechada por Voltaire en el mismo sentido que Bayle.

De civitate Dei se convirtió asimismo en la obra de referencia para la justificación de la doctrina política medieval de matriz teológica, especialmente en el duro enfrentamiento entre güelfos y gibelinos, durante el siglo XIII y siguientes. Esto último explica que *De civitate Dei* tuviera una extraordinaria difusión en el Medievo y en el Renacimiento.

2. CONTENIDO Y ESTRUCTURA DE *LA CIUDAD DE DIOS*

Consta de veintidós libros, cuyos temas son los siguientes: los godos en Roma (libro I); Roma y sus falsos dioses, que produjeron muchos males en los espíritus y en las costumbres romanas (libro II); Roma y sus falsos dioses, que también fueron causa de muchos males en los cuerpos y en las cosas exteriores (libro III); la verdadera grandeza de Roma, no debida a los dioses, sino al Dios verdadero (libro IV); sobre las antiguas costumbres de los romanos y contra el fatalismo (libro V); contra el pagano Varrón y su teología (libro VI); examen del panteón pagano (libro VII); contra la teología de Apuleyo y su doctrina de la mediación libro VIII); sobre la mediación de Jesucristo y contra la supuesta mediación de los demonios buenos (libro IX); contra Porfirio y

sobre el verdadero culto de latría (libro x); sobre el origen de las dos ciudades (libro xi); sobre los ángeles y la creación del hombre (libro xii); acerca del carácter penal de la muerte (libro xiii); el pecado original (libro xiv); comienza la exposición de la historia de las dos ciudades, llegando aquí hasta el diluvio universal (libro xv); de Noé a David (libro xvi); de David a Jesucristo (libro xvii); la historia de las dos ciudades hasta el fin de los tiempos, aunque retoma algunos acontecimientos anteriores a Cristo y que se referían a él (libro xviii); el final de las dos ciudades, donde se estudian las teorías de muchos filósofos acerca del bien (libro xix); acerca del juicio universal (libro xx); la reprobación de los malos (libro xxi); la bienaventuranza de los santos (libro xxii). La redacción de la obra tuvo lugar por etapas: en el año 413 estaban terminados los libros i–iii; en el 415, iv y v; en el 417, vi–x; en el 418, xi–xiv; en el 426, xv–xxii.

Agrupando temáticamente los libros: a los que opinaban que el culto a los dioses era necesario para la prosperidad de Roma (i–v) respondió San Agustín con dos argumentos principales: 1º) bajo los dioses se había corrompido moralmente Roma y había sido acosada desde fuera; 2º) Roma debía su grandeza no a los dioses sino sólo al Dios de los cristianos. San Agustín subrayó también la inutilidad del culto a los dioses con miras a la vida eterna (vi–x). La segunda parte esboza una historia salvífica del cristianismo, distinguiendo entre un reino terreno y otro eterno[3].

3. EL LIBRO XXII DE *DE CIVITATE DEI*

El libro xxii termina con una exposición sucinta de las edades de la historia, que ha dado pie a innumerables especulaciones en el medievo y después: cinco etapas desde Adán a Cristo, una sexta etapa de Cristo hasta el fin de los tiempos, que no está determinado, y una séptima que corresponde al descanso sabático de los bienaventurados. Las últimas palabras, ciertamente misteriosas, han provocado una larga polémica. He aquí el texto de San Agustín:

---

[3] Drobner, H. R., *Manual de Patrología*, trad. esp., Barcelona, Herder, 1999, pp. 452-454. Vid. también: Burleigh, J. H. S., *The City of God. A Study of St. Augustine's Philosophy,* London, Nisbet, 1949; Guy, J. C., *Unité et structure logique de la «Cité de Dieu»,* Paris, Eds. Études Augustiniennes, 1961; Capánaga, V., «Introducción», en *Obras de San* Agustín, xvi: *La ciudad de Dios*, Madrid, BAC, 1977, I, pp. 7*-103*; Saranyana, J. I., *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*, Pamplona, eunsa, ²2007, pp. 61-81.

«Esta etapa séptima será nuestro sábado, que no acabará en las vísperas, sino en el domingo, es decir, en el día octavo y eterno, que está consagrado a la resurrección de Cristo, día eterno no sólo del espíritu, puesto que también prefigura el descanso del cuerpo. En ese día descansaremos y veremos; veremos y amaremos; amaremos y alabaremos. He aquí el fin sin fin. Pues, ¿qué otro fin puede ser el nuestro, sino llegar el reino que no tiene fin?»[4].

El hecho de que no haya vísperas en la sexta etapa, sino que está se introduzca sin aparente solución de continuidad en la séptima, ha alimentado la polémica sobre un implícito milenarismo agustiniano, pues no está claro si antes del descanso eterno sobrevendrá la resurrección de la carne o sólo después[5].

En todo caso, la Edad Media leyó este texto en clave tímidamente postmilenarista. Una lectura agustinista de San Buenaventura, que data de 1257, parece recoger la interpretación postmilenarista[6]:

«[…] la sexta [etapa], que es desde Cristo hasta el fin del mundo; la séptima, que comienza con el reposo de Cristo en el sepulcro hasta la resurrección final […]»[7].

En un esquema lineal, siguiendo el relato de los siete días de la creación: el sexto día iría desde Cristo al fin del mundo, el séptimo día sería el descanso de las almas después de la Pasión de Cristo, después del cual vendría la octava edad o resurrección. Por consiguiente, la sexta y séptima etapas se superpondrían, al menos en parte: una desde Cristo hasta el fin del mundo y la otra desde el «reposo» de Cristo, es decir, desde su ascensión a la derecha del padre, hasta el juicio final.

---

4 San Agustín, *De civitate Dei contra paganos libri vigintiduo*, lib. xxii, cap. 30,5 (*P. L.* 41,804). Marrou, H. I., *Teología de la historia*, trad. cast., pres. de José Luis Illanes, Madrid, Rialp, 1978; y Suárez, L., *Grandes interpretaciones de la historia*, Pamplona, Eunsa, [5]1985, pp. 46-48.

5 Como se sabe, las vísperas constituyen la etapa final del día (según el cómputo romano del tiempo), y preparan el comienzo del día siguiente, cuando ya ha anochecido y ha comenzado la primera vigilia (a partir de las seis de la tarde, más o menos).

6 Los postmilenaristas enseñan básicamente que el milenio será la progresiva maduración de los dones evangélicos (paz, prosperidad, etc.), que prepararán la segunda venida de Cristo.

7 «Sexta [est] a Christo usque ad finem mundi, séptima decurrit cum sexta, quæ íncipit a quiete Christi in sepulcro, usque ad resurrectionem universalem» (San Buenaventura, *Breviloquium*, prol., § 2 [ed. Quaracchi v, 203b]).

Algunos años más tarde, en 1272, y a partir del mismo axioma, según el cual *«sexta ætas currit cum septima»,* el Doctor Seráfico se mantuvo en su tesis, exponiéndola en un esquema doblemente septenario (estableciendo un paralelismo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento)[8].

4. LAS DOS CIUDADES Y LA POSTERIOR CONFUSIÓN

4.1. La principal tesis de De civitate Dei

Volvamos al texto de San Agustín. Algunas ediciones de *La ciudad de Dios* llevan, como prefacio, una autocrítica del Hiponense, tomada del segundo libro de las *Retractationes*. Allí se lee el motivo que le impulsó a escribir esta obra monumental:

> «[…] Roma fue destruida por la irrupción e ímpetu calamitoso de los godos, acaudillados por su rey Alarico; por esta destrucción los adoradores de los innumerables dioses paganos, en su conato de imputarla a la religión cristiana, comenzaron a blasfemar de Dios más agria y amargamente que solían. Por ello yo, enardecido del celo de la Casa de Dios, concebí el propósito de escribir los libros de la Ciudad de Dios, contra sus blasfemias y errores. […] Esta gran obra de la Ciudad de Dios quedó, por fin, terminada en veintidós libros. Los cinco primeros son la refutación de quienes de tal manera conciben la prosperidad de las cosas humanas, que para este fin consideran necesario el culto de los muchos dioses […] y sostienen que la prohibición de ese culto da origen a estos males y a su abundancia. Los otros cinco que siguen van contra aquellos que reconocen que estas tribulaciones en ningún tiempo pasado faltaron a los mortales ni faltarán en el tiempo que está por venir […], aunque sostienen que el culto del politeísmo les será provechoso cuando les sobrevenga la muerte. […] Pero, a fin de que nadie nos reprenda, porque nos hemos limitado a combatir las afirmaciones ajenas y no a corroborar las propias […], en la segunda parte de esta obra, comprendida en doce libros, […] nos afirmamos en la propia»[9].

San Agustín no podía sospechar que su obra, que es una teología de la historia, con un fuerte impronta apologética, pero también con importantes desarrollos dogmáticos, habría de tener una influencia tan notable a lo largo

[8] Ibíd., *Collationes in Hexaëmeron* xvi, 7 (ed. Quaracchi v, 404a).

[9] San Agustín, *Retractationum libri duo*, lib. ii, cap. 43 (*P. L.* 32,647-648).

de los siglos, dando lugar a múltiples interpretaciones de filosofía política y siendo la fuente de las más variadas opiniones de teoría política, muchas de ellas incluso contradictorias entre sí.

La obra está dedicada Marcelino, tribuno militar muy adicto a San Agustín, ajusticiado en el 413, por supuesta conspiración militar contra Roma. Conviene leer con atención la dedicatoria, que se incluye al comienzo del libro primero, porque en ella Agustín señala con claridad qué entiende por ciudad de Dios y qué por ciudad terrena.

La ciudad de Dios ha sido fundada por Dios mismo; es, por consiguiente, el pueblo de Israel, elegido por Dios, prefiguración de la Iglesia fundada por Cristo, el nuevo Israel. En cambio, la ciudad terrena es la sociedad organizada políticamente, en la que hay buenos y malos ciudadanos. Sin embargo, ya desde el comienzo aparecen las *ambigüedades* que han dado pie a quienes han interpretado, de forma bastante simplista, que la ciudad de Dios es el bien, hipostasiado en la Iglesia, mientras que la ciudad terrena es el mal, que se empeña en la destrucción de la Iglesia. Esta confusión –tan destacada por la manualística– aparece ya en los primeros compases:

> «De esta ciudad terrena proceden los enemigos contra quienes hemos de defender la ciudad de Dios, aunque muchos moradores [de la ciudad terrena], enmendando el yerro de su impiedad, acaban por ser buenos ciudadanos *en ella (cives in ea fiunt satis idonei)*»[10].

4.2. Las dos ambigüedades que fomentaron la posterior confusión

La *primera ambigüedad* del texto que acabo de citar reside en expresión *in ea*, que puede referirse tanto a la ciudad de Dios como a la ciudad terrena. Si se refiere a la ciudad de Dios, está claro que el arrepentimiento de los errores significa el bautismo, o sea, el abandono del paganismo y el ingreso en la Iglesia. Si *in ea* se refiere a la ciudad terrena, significa que los ciudadanos se corrigen de su mala vida, colaborando honradamente a la construcción de la sociedad civil. El tema no puede ser aclarado por crítica interna, puesto que la obra tiene otro importante pasaje, citado innumerables veces, en el libro catorce, que dice:

[10] Ibíd., *De civitate Dei*, lib. I, cap. 1 (*P. L.* 40,14).

> «Dos amores fundaron dos ciudades: el amor del hombre por sí mismo, que lleva al desprecio de Dios, la ciudad terrena; el amor de Dios, que lleva al desprecio de sí mismo, la celestial»[11].

La *segunda ambigüedad* deriva de las dudas de San Agustín sobre la valoración moral de obras de los paganos.

Recordemos, ante todo, que San Agustín se mantuvo constante en considerar peyorativos los términos *paganus, infideles* y *gentiles*; y que, en cambio, confirió sentido positivo a los términos *gentes* y *naciones*. Estos dos últimos son los que empleó habitualmente para designar la vocación universal a la salvación[12].

El segundo aspecto que conviene tener a la vista es que el Hiponense estimó, en el marco de la polémica antipelagiana y ampliando la noción estoica de virtud, que la verdadera virtud es el hábito del alma humana, conforme a nuestra naturaleza y razón, que nos hace felices; y que esa felicidad sólo se puede alcanzar verdaderamente en Dios.

Por último, no olvidemos la extrema degeneración de costumbres en muchos ambientes paganos, que Agustín conocía bien.

Así pues, y a mi entender, *in ea* se refiere a la ciudad de los hombres. El final del texto que estoy analizando podría traducirse: «muchos acaban por ser buenos ciudadanos *en la ciudad terrena*». ¿Cómo se alcanza la condición de buen ciudadano de la ciudad terrena? El tenor del texto parece indicar que esa condición sólo se alcanza con la conversión al cristianismo y, para los cristianos, siendo consecuentes con las exigencias morales de la fe. En tal contexto, el discurso de San Agustín aparece congruente: los paganos, contra los que arremetía, eran los que, desprovistos de la fe y de la caridad, permanecían por propia culpa en la infidelidad, es decir, se obstinaban en ella. Por ello, no cabía hablar de obras buenas realizadas por los paganos. Aunque algunas de las obras de éstos fuesen humanamente laudables, y, en consecuencia, valiosas, no por ello podían ser denominadas virtuosas. Tales obras carecían de mérito sobrenatural y de nada aprovechaban para la eterna salvación. En sentido propísimo, «sólo deben llamarse obras buenas las que se ejecutan por la caridad de Dios»[13].

---

[11] Ibíd., lib. XIV, cap. 28 (*P. L.,* 40,436).

[12] Ruiz Pascual, J., «San Agustín y la salvación de los gentiles», en *Augustinus*, 38 (1993) p. 379. Cfr. también Wang Tch'ang-tche, J., *Saint Augustin et les vertus des païens*, Paris, Beauchesne, 1938.

[13] «Ea quippe sola bona opera dicenda sunt, quæ fiunt per dilectionem Dei» (San Agustín, *Enarrationes in psalmos*, ps. LXVII [*P. L.,* 36,838]).

La citada expresión «sólo se puede calificar como buenas las obras que se hacen por amor de Dios» se repite en muchos lugares, en formas muy parecidas, y debe tomarse, por tanto, como la auténtica doctrina agustiniana. Esa afirmación termina, disipando cualquier duda, con las siguientes palabras: «Es necesario que anteceda la fe para que por ella y no por las obras comience la caridad».

En su polémica antipelagiana, contemporánea a la redacción de los últimos capítulos del *De civitate Dei*, se expresó todavía con más rotundidad: «No podemos ser estérilmente buenos, pues no seríamos buenos si fuésemos estériles»[14]. Juliano había escrito, en efecto, que «las virtudes son unos estados de ánimo, por los cuales somos buenos fructuosa o estérilmente». La mente de San Agustín está clara: o se tiene la gracia y la virtud sobrenatural (de las cuales se estaba discutiendo), y entonces las obras son buenas y meritorias; o, si falta la gracia, no hay posibilidad de hacer obras buenas. No cabe una situación intermedia, en que haya obras buenas aunque no sean meritorias (que sean estériles), como había afirmado Juliano. En el fragor de la polémica, y al menos en este opúsculo antipelagiano, San Agustín sólo reconoció una bondad, aquella que se lleva a cabo bajo el influjo de la gracia y que, por lo mismo, nos sitúa en camino hacia la vida eterna bienaventurada, negando, de este modo, la posibilidad de una bondad exclusivamente natural, que es lo que Juliano quería expresar, aunque con poca precisión técnica. Se trata obviamente de una exageración retórica, que debe matizarse en el marco de toda la obra agustiniana.

Volvamos a la supuesta ambigüedad de *La ciudad de Dios*. Con un planteamiento tan restrictivo acerca de la posibilidad de obras buenas por parte de los paganos (considerados éstos en un contexto tan negativo), es comprensible que *De civitate Dei* haya podido leerse como si la ciudad de Dios fuese sólo la sociedad de los bautizados; y, por un sorites o encadenamiento lógico abusivo, pero quizá legitimo desde el punto vista formal, se pudo equiparar la ciudad de Dios, con la Iglesia *in terris*; y la ciudad de los hombres pudo ser considerada como la ciudad donde reina el mal. De ahí, a la justificación de un régimen político hierócrata o teocrático, sólo había un paso, pues en la ciudad meramente humana no cabía la salvación, sino sólo en la medida en que se

---

[14] «Fieri non potest ut steriliter boni sumus: sed boni non sumus quidquid steriliter sumus» (Ibíd., *Contra Julianum haeresis pelagianæ defensorem libri sex*, lib. IV, cap. 3,22 [*P. L.,* 44, 749]).

dejaba absorber o subsumir por la ciudad de Dios, que se había equiparado de antemano a la sociedad eclesiástica. Este salto hermenéutico se dio en la Edad Media muy pronto, ya en los años de Ludovico Pío, hijo de Carlomagno, por una lectura sesgada del llamado decreto gelasiano y mediante la invención de las decretales Pseudo-Isidorianas.

LA ONTO(TEO)LOGÍA DE LA VÍA DE LOS GRADOS DE TOMÁS DE AQUINO

Miquel Seguró Mendlewicz
Universitat Ramon Llull

La viabilidad o no de la vía de los grados de Tomás de Aquino (Cuartaª Vía de *Summa Th*.) fue objeto de no poco debate a lo largo del siglo pasado[1]. En concreto, se cuestionó si el hecho de asumir una metodología platónica[2] conllevaba incurrir en el mismo esencialismo onto(teo)lógico que se detecta, por ejemplo, en los comentaristas neoplatónicos de la obra aristotélica[3], extremo este que implicaría dos cosas: por un lado, que la Cuarta Vía arrastraría las mismas aporías del ontologismo eidético que tan duramente fue criticado por Kant y, por ende, el incurrir en una esencialización (*intensificación*) del Acto Puro divino; y segundo que, precisamente a causa de dicha metodología, la obra tomasiana quedaría incluida en la larga historia onto-teo-lógica denunciada por Heidegger. En esta breve comunicación pretendemos hacernos eco de ambos aspectos y dilucidar, brevemente, qué elementos hay para pensar que eso pueda o no ser así.

---

[1] En un sentido crítico, véase Van Steenberghen, F., *Dieu caché*, Lovaina, Publications Universitaires de Louvain, 1966; *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin* (Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1980, p. 225). También Amor Ruibal mantiene posiciones similares (Cf. *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, Madrid, 1933, Tomo VI).
Una interpretación más positiva de la Vía puede encontrarse en Fabro C., *La nozione metafisica di partecipazione*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1950; *Partecipazione e causalità secondo s. Tommaso d'Aquino*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1960; y en González, A. L., *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino,* Pamplona, EUNSA, 1995 [2].

[2] Clásico al respecto es el estudio de Montagnes, B. (*La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin,* Louvain, Publications de l'Université de Louvain, 1963), que muestra cómo en las obras de mayor síntesis (ambas *Summa, De Potentia o el Comprendium Theologiae*) Tomás opta por una analogía de atribución de signo netamente platónico (pp. 80ss). También el clásico estudio de L. Geiger (*La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942, p. 451) incide en la influencia platónica.

[3] Aubenque, P., «Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens», en *Les Études Philosophiques*, 1 (1978), p. 12.

1. LA TRIPLE 'RAZÓN' DE TOMÁS DE AQUINO

Sería difícil aportar algo nuevo en torno a la Cuarta Vía tomista según la versión de *Summa. Theologiae* (I, 2, 3) tras los trabajos de V. Steenberghen[4] y C. Fabro[5]. Así pues, y dado que en *De Potentia q. 3, a. 5* podemos encontrar un examen más explícito de la referencia por grados a un primero[6], parece razonable detenernos en dicho escrito, también de madurez, en busca de claves hermenéuticas que nos ayuden a calibrar el posible ontologismo de la vía de los grados.

En dicho artículo plantea el Aquinate un triple modo (o 'razón', que no 'vía'[7]) de acceso directo de la criatura al Creador según Platón, Aristóteles y Avicena, respectivamente.

a) Por el primer modo se resuelve que una perfección común no puede pertenecer a varios en virtud de su esencia, puesto que por su esencia se oponen y se dividen entre sí. Por lo tanto, se deduce que los sujetos que posean una perfección común la reciben de otro, y así hasta llegar a un Primero al cual dicha perfección sea esencial. Dado que el *esse* es una perfección común a todos los entes singulares (*ratio essendi*) se impone un principio común para todos ellos, es decir, una causa *essendi* perfecta (*Ipsum Esse*). Así, partiendo de la unidad de la perfección del ser común en todos los seres se alcanza una unidad absoluta y simple como primera causa del ser del ente: el Uno puro sin mezcla.

b) El segundo modo de argumentar, el aristotélico, asume como punto de partida que toda perfección común es participada (*ergo* graduada), luego no puede formar parte propiamente de la esencia de los sujetos que la poseen. Así, dado que todo lo que pertenece a un ente sin constituir su esencia es causado, la presencia de dicha perfección común graduada nos remite a una

---

4 *Le problème…, o. c.*, pp. 205-228.

5 Principalmente sus: «Sviluppo, significato e valore della 'IV Via'», en *Doctor Communis* (1954), pp. 71-109, e «Il fondamento metafisico della 'IV Via'», en *Doctor Communis* (1965), pp. 49-70.

6 «*Le rapport des degrés au premier est examiné plus explicitement au De Potentia*» (Cf. Montagnes, B., *o. c.*, pp. 111).

7 En *Sent. I, I, 1* sí se habla de una triple vía para dilucidar la unicidad del primer principio (Fabro, C., «Il fondamento metafisico della 'IV Via'», en *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, Studium, 1967, pp. 260-262). En cambio, en esta ocasión, se habla de un triple modo de razonar, dando a entender con ello que se trata de tres maneras de 'decir' el mismo procedimiento ascendente.

causa igualmente común que debe ser in-graduada. De este modo, por la vía de los grados llegamos a la existencia de una Causa Primera que es 'el' grado supremo y la medida de toda perfección y, por lo tanto, en sí misma Perfecta.

c) La tercera y última "razón" (Avicena) también entiende que una perfección graduada significa que es poseída (recibida) por los sujetos de forma no plena, es decir, limitadamente. Así, puesto que una perfección limitada nos remite a otro (causa), una perfección no-causada no acarreará limitación alguna. Por eso, dicha limitación se explicará solamente por causalidad eficiente de lo Perfecto, el cual, a su vez, medirá el grado de limitación de los entes. Será así como éstos dependerán de Aquél que es la plenitud de la perfección de ser, quedando asimismo explicado por qué los grados limitados de una perfección en los entes nos remiten a una causa primera de ser (precisamente la *plenitud* de ser). En suma, el principio aquí es la *Plenitudo essendi*.

* * *

Si bien para Tomás por este triple modo es (de)mostrado por la razón y *'aceptado por la fe'* que Dios es creador de todo, conviene puntualizar que:

El texto aristotélico en el cual se inspira el Aquinate, y que es el que más netamente anuncia el posterior desarrollo de la Cuarta Vía en la *S. Th.* [8], es de clara inspiración platónica, como así hace notar el propio Cornelio Fabro[9].

De la lectura del texto de Avicena «nadie duda que el procedimiento aviceniano es netamente neoplatónico», por eso «la prueba aquí formulada gira completamente en torno a la noción de participación» [10].

En todo caso, sí se desprende del texto tomista una íntima relación triádica entre el *esse* –intensivo–, la participación y la atribución. Por ello, veamos a continuación los motivos para aprobar o reprobar la validez "procedimental" de tal atribucionismo (ontologismo).

2. ¿ONTOLOGISMO?

Dentro de ese contexto de sospecha vertida sobre la vía de los grados del ser cabe mencionar la subrayada vecindad detectada entre el proceder tomista y

---

[8] Van Steenberghen, F., *Le problème…, o. c.*, p. 140.

[9] *La nozione metafisica…, o. c.*, p. 65.

[10] Ambas sentencias son de Ángel Luis González, (*o. c.,* p. 152).

el tan criticado argumento ontológico [11]. En efecto, se ha dicho que el uso de la analogía de atribución como tal no nos lleva más allá de una gratuita postulación de la existencia de un 'Máximo' explicativo de todas las perfecciones de las criaturas [12]. A ello se ha (contra)objetado que la vía de los grados escapa al lazo ontológico en virtud de la doctrina de la participación, pues dado que ésta (la vía) toma como punto de partida el hecho de la existencia *real* de las perfecciones en el ente, todas las dificultades desaparecen si se tiene presente dicha doctrina [13]. Porque además ello sitúa el orden causal de la eficiencia por delante de la ejemplaridad [14], es decir, la real dependencia última del ser finito.

Sin embargo, a nuestro modo de ver existen razones para no ser tan optimista. Veámoslas:

1. Es sabido que en la doctrina tomista de la participación del *esse* se entremezclan elementos platónicos y aristotélicos. Así, lo que Aristóteles negaba (las perfecciones separadas platónicas) se contrarresta por la necesidad de mantener al acto en clara preeminencia, separación y riqueza respecto de la potencia. Por otro lado, reduciendo las perfecciones a una, y afirmando la trascendencia en sí del acto, llegamos a la conclusión del *esse* intensivo subsistente (Fabro)[15], noción que enriquece el *esse* indeterminado. En el fondo, lo que se hace es adjudicar al *esse* en grado máximo las diversas perfecciones que el intelecto descubre en la realidad[16], pero dado que es trascendente respecto a los entes (subsistencia), se evita cualquier atisbo de panteísmo (*participación trascendental*)[17].

---

[11] Cabada Castro, M., *El Dios que da que pensar. Acceso antropológico-filosófico a la divinidad,* Madrid, BAC, 1999, p. 439.

[12] Forment, E., «Problemática de la analogía», en *Espíritu,* 33 (1984), p. 153.

[13] González, A. L., *o. c.,* pp. 134-135.

[14] Ibíd., p. 139.

[15] Ibíd., pp. 163-175. Una noción que según dice C. Fabro asume tanto la relación de ejemplaridad real platónica, por un lado, como el principio de causalidad –acto-potencia aristotélico– (como sucede en general en toda su metafísica, Cf. *La nozione metafisica*, … *o. c.,* p. 354) y composición real de todo lo finito, por el otro. Por eso, la metafísica de la participación se fundamenta en la noción de *esse* intensivo (véase sobre todo ello, «Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione», en *Divinitas*, 11 (1967), pp. 559-586; *Partecipazione*, … *o. c.*, pp. 640ss.).

[16] Ugarte, F., *Metafísica de la esencia*, Pamplona, EUNSA, 2001, p. 189.

[17] Ibíd., pp. 176-177; González, A. L., *o. c.,* pp. 204-205.

Ahora bien, lo dicho puede sugerir que Dios se circunscribe dentro del género 'ente', pues es evidente que si es medida de lo finito de algún modo comparte con él especie, lo que nos abocaría, además, a la univocidad (la *ratio entis* de Suárez). Por ello, es urgente que al mismo tiempo se afirme la palabra 'género' desde un sentido amplio, esto es, *análogo*[18], quedando así explicada la relación Dios-criatura en base al esquema de la atribución intrínseca. Con todo, no parece muy lejano el proceder de la Cuarta Vía de Tomás con el esquema de atribución suareciano, que se sustenta también en la participación[19]. En este sentido, tampoco parece descabellada una cierta semejanza de dicho atribucionismo con el propio desarrollo anselmiano de las pruebas de la existencia de Dios, cuyas 'razones' «no argumentan (aristotélicamente) basándose en la causalidad, como lo hará más tarde Tomás de Aquino» –aunque no precisamente en esta Cuarta Vía, puntualizamos–, «sino que lo hacen (en sentido platónico), basándose en la participación»[20]. Por ello, creemos que aquellos que denuncien como ontologista el uso de la atribución en el Doctor Eximio deberían al menos sospechar también del método tomista[21].

2. Si entramos con más detalle en el proceder de la atribución, por de pronto resultará que si el ser infinito es medida de lo finito, dicha infinitud en ningún caso puede ser *medida real* de lo finito, pues el "más" y el "menos" se dicen por mutua referencia, presuponiendo así diferencia substancial (lo uno no es lo otro). De este modo, si lo máximo es medida de lo mínimo, no puede englobarlo, so pena de incurrir en el panteísmo y diluir, incluso formalmente,

---

[18] González, A. L., *o. c*, p. 184.

[19] Ortiz Ibarz, J.M., *La participación como razón constitutiva del mundo. El constitutivo formal del ente finito según F. Suárez,* Barcelona, PPU, 1991, pp. 72-73.

[20] Coreth, E., *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 119.

[21] Por contra, para J.F. Courtine (*Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005) el sistema de la participación de Tomás remite a la eficiencia causal, de manera que la relación entre Dios-criatura se traduce en una dependencia ontológica que pone en primer plano la causalidad eficiente (p. 301), mientras que Suárez se centra más en la razón unívoca del ente (abstracción) y la separación del ente en finito e in-finito (pp. 302ss). Dicho de otro modo, ser ente es para el Aquinate ser causado, mientras que Suárez parece reducir a Dios dentro del esquema del ente, de neto raigambre escotista –o cuasi-escotista– (p. 335). Con todo, ¿está de veras Suárez tan alejado de una afirmación implícita de una dependencia causal real? (cf. *Supra*, nota 19). Otra cosa es la referencia explícita a la causalidad eficiente y a la incapacidad última de la Metafísica para hablar de Dios, que ciertamente no es un *ente*.

dicha diferencia[22]. Consecuentemente, si bien desde la atribución estaríamos autorizados a hablar de una *súper* esencia determinadísima, en ningún caso puede ser ésta infinita como tal. Así, se explica el sentido sustantivo de la palabra ente cuando hablamos de *ente* infinito y *ente* finito, en los que 'infinitud' y 'finitud' se refieren al *modo* de ser de esos entes, esto es, a su esencia. Por eso «Dios –*término real de la prueba 'aviceniana'* – es concebido como Puro Ser, la *Plenitudo essendi*, máxima delimitación alcanzable por el humano entendimiento» [23], o como dice el suarista José Hellín, tomando como punto de partida precisamente a Suárez (*DM* XXX, V, 2,7), «los atributos no son accidentes realmente distintos de la divina esencia; porque la esencia divina es actualidad pura, y la actualidad pura incluye la actualidad de toda perfección del mejor modo posible» [24].

3. Pero además, el concepto de *esse* intensivo, más allá de esencializar genéricamente (atribución intrínseca) el Acto Puro, no asegura la identidad entre las perfecciones y el ser. Las perfecciones no se encuentran en todos los entes: algunos son 'inteligentes', algunos son 'fuertes', algunos son 'humildes'…, y sin embargo todos 'son'. ¿Cómo se podría explicar que el ser, siendo uno y la máxima realidad (intensificada) no *aporte* al ente todas las perfecciones que en él se hallan (posibles y actuales)? Podría decirse que «la solución pasa por una consideración no meramente lógica, sino ontológica, de 'lo que es' o 'no es' y de la verdad. En efecto, desde un punto de vista lógico (…) no hay término medio». Pero «lo que hace insuficientes estos modos de entender 'lo que es' o 'no es', tan claros y evidentes, es que son enteramente negativos y extrínsecos al ser mismo, que queda definido por relaciones de razón». Por contra, «la doctrina de la analogía del ente, central en la filosofía de Aristóteles, hace posible precisamente, en su reformulación tomista, la comprensión del ente tanto en su diversidad de modos y grados como en su unidad»[25], de modo que

---

[22] Van Steenberghen incide en la dificultad que supone concebir un Máximo absoluto (*Le problème…, o. c.,* p. 222, nota 30), y más haciendo referencia al mundo empírico, donde lo máximo siempre es relativo (Ibíd., p. 216).

[23] González, A. L., *o. c.*, p. 153 (el subrayado es nuestro).

[24] *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, Editora Nacional, 1947, p. 129.

[25] Orrego, S., *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino,* Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Cuadernos de Anuario Filosófico/Serie Universitaria nº 53), 1998, pp. 41-42.

la realidad sería un verdadero despliegue graduado de seres según la porción de ser alojada en cada uno de ellos.

Ahora bien, ¿no equivaldría eso a decir que la piedra es menos ser que el hombre? O más gravemente, ¿qué sucede cuando un sujeto pierde alguna facultad (por ejemplo, la *perfección* de la inteligencia)? ¿Es menos persona porque 'tiene' *menos* ser (la tendría en potencia, pero la perfección es acto)? Y es que, sobre todo, no parece viable mantener que el ser, como tal, tenga grados[26].

4. Por lo tanto, si podemos pensar *un* ente sin una determinada perfección, 'ser' y 'perfección' no se identifican realmente. O dicho kantianamente, el ser no añade mayor determinación a la perfección porque éste no se comporta como contenido 'esencial'. En cambio, la perfección, al no englobar toda la realidad (la piedra no es inteligente) –no así el ser, que es condición *sine qua non* (la piedra es)–, prefigura un comportamiento ontológico al modo de la *esencia*, y no como del acto.

Pero la perfección es *perfecta* (entiéndase como sinónimo de 'realizada') cuando está en acto, cuando 'es', con lo cual de algún modo queda remitida al ser. Por lo tanto, el ser es, más que la perfección, el *perfeccionador* (no en vano se ha dicho que el *esse* es acto de actos[27]). De este modo, y dado que la perfección remitiría en última instancia a la esencia (determinación cualitativa y modal de 'ser'), cada perfección 'en sí' no agotarían toda la realidad ya que su *ser* no excluiría la posibilidad de las otras. Luego cada una es "lo" que es *por* la especificidad de su 'determinación'. En consecuencia, intensificar el ser es trasladar contenido esencial de lo concreto, condenándolo así a la tiranía de la esencia.

3. ¿ONTO-TEO-LOGISMO?

Una vez visto que efectivamente el proceder de la "vía de los grados" puede inducir a un ontologismo esencializador debemos ahora cuestionarnos si, precisamente por ello, el "sistema" metafísico tomista debe ser incluido en la onto-teo-logía. Cabe recordar que la crítica heideggeriana a la historia del

---

[26] «*Esse autem, inquantum est esse, non potest esse diversum*», como dice Tomás (*Summa contra Gentes*, II, c. 52). «*No hay grados de existencia*», dice el propio A. L. González (*o. c.*, p. 117).

[27] Beck, H., *El ser como acto. Continuación especulativa de la doctrina de Sto. Tomás de Aquino sobre el ser, inspirada en el principio dialéctico de Hegel*, Pamplona, EUNSA, 1968, pp. 48ss.

olvido ser (*Die Seinsvergessenheit*) se entiende sólo desde su análisis de la *constitución* (*Verfassung*) onto-teo-lógica de la Metafísica. Ésa se refiera a un marco global que supone el estudio del ente en tanto que ente, es decir, de la *entidad* del ente, en cuya generalidad se incluye todas las realidades. Dado que en dicha "programática" se incluye también el sentido más alto del ente, el 'máximo' ente, la *onto*-logía queda irremediablemente asociada a la *teo*-logía, y así la intepretación especulativa del ente deviene *onto-teo-logía* [28]. De este modo, la filosofía primera (Aristóteles) concibe la cuestión del ente no solamente en cuanto a su entidad general, sino al mismo tiempo en cuanto al ente que le corresponde máximamente tal entidad, el ente "supremo", el cual es además denominado, ambiguamente, como 'ser'[29].

Algunos han interpretado estos pasajes heideggeranos como una referencia directa a la obra de Tomás y su tránsito del *ens commune* al *ens summum* y de éste al *esse purum,* entendido en sí mismo *actus essendi*[30], aunque no han sido pocos los que, por el contrario, han notado como precisamente esta constitución onto-teo-lógica de la Metafísica no es aplicable a la Metafísica del Aquinate, pues ésta no incluye a Dios en su "programa"[31].

Efectivamente, la pregunta metafísica del Aquinate no puede incluir a Dios (*Ipsum Esse*) porque su labor se centra en el *esse commune*. Por otro lado, incluir a Dios en el horizonte especulativo de la Metafísica exigiría subsumirlo a la expresión de "lo ente", algo que Tomás recusa fuertemente[32]. Ahora bien, si eso es así, ¿cuál sería el valor último de la analogía? «L'analogie de l'être (…)

---

[28] Cf. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. *G.A. 32* (Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1980, p. 141. La cuestión de tal constitución debe contextualizarse en los debates acaecidos a lo largo del siglo pasado en torno a la Metafísica de Aristóteles (polémica Natorp-Jaeger), concretamente en la comprensión ambigua que supone para Heidegger el término καθολον (Cf. Courtine, J. F., *o. c.*, pp. 56-69).

[29] *Hegels Begriff der Erfahrung*. *G.A. 5* (*Holzwege*), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1988, p. 179.

[30] Esta es la opinión de Courtine, *o. c.,* p. 71.

[31] Basten dos ejemplos de dispar procedencia y sensibilidad para dar cuenta de ello: Boulnois, O., «Quand commence l'ontothéologie? », en *Revue Thomiste,* 95/1 (1995), pp. 99-101; Wippel, J. F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, Catholic Univ. of America Press, 2000, pp. 122-123. En sentido contrario se manifiesta José Gómez Caffarena al afirmar que «*si este sistema está hecho en función de la preocupación por Dios, parece lingüísticamente obvio denominarlo 'onto-teo-lógico'*» (Cf. *El Enigma y el Misterio*. *Una filosofía de la religión*, Madrid, Ed. Trotta, 2007, p. 415, nota 41).

[32] Cf. «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-thēo-logie», en *Revue Thomiste,* 95/1 (1995), pp. 39-41.

n'a jamais d'autre fonction, pour lui, que de creuser le gouffre qui sépare ces deux acceptions de l'esse», ya que «aucun concept ni aucune détermination ne davait se dire au même sens de la créature et de Dieu, y compris et surtout l'esse», dice J. L. Marion[33]. De este modo la analogía pasaría a ser una semántica no ya de la unidad última de lo real sino más bien lo contrario, la *diferencia* radical (ya presente de algún modo en Plotino y Dionisio)[34] que subyace entre lo contingente y lo Increado[35]. Eso conlleva que la analogía del ser deba poner de manifiesto en primera instancia la última distancia entre el ser de la criatura y su Creador, algo de lo que la obra del Aquinate, por otra parte, da suficiente noticia[36]. Dado que la analogía de proporcionalidad es la analogía propia del acto de ser en la obra de Tomás[37], y dado que de lo que se trata es de poner de relieve la *diferencia*, ¿no sería precisamente el uso de la analogía de proporcionalidad lo más "propio" para esta explicitación diferencial del *esse*?

Sabido es, sin embargo, que la obra de Tomás ha tenido en lo que respecta a la analogía una evolución netamente cercana a la metodología platónica de la atribución *ad unum*[38]. En este sentido, puesto que «en termes platoniciens, l'analogie d'attribution, interprétée comme analogie per prius et posterius, exprime la participation graduelle des termes dérivés à un terme premier, participation qui n'est graduelle que parce qu'elle est proportionnée à l'essence»[39], se resuelve que la participación y analogía *ad unum* convergen en su estructura

---

[33] Ibíd., p. 43.

[34] Cf. Beierwaltes, W., *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, V. Klostermann Verlag, 1980, pp. 24-56. Quizás sea por tal diferencia ontológica que asevere Beierwaltes que si el neoplatonismo viene interpretado como "onto-logía" (en tanto que lo Uno es "algo"), también el ser heideggeriano debe ser interpretado así, lo que significa, dicho de otra forma, que el neoplatonismo puede no caer en la historia del olvido del ser precisamente porque mantiene una diferencia última y radical entre lo óntico y lo Uno "como tal" (Cf. *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1972, p. 8, nota 14).

[35] La reciente "historia" de la Metafísica lega una fecunda interpretación de los famosos pasajes del *De Potentia* tomasiano, en los que se afirmaba enigmáticamente «*esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens*» (q.1, a.1) y «*esse non est subsistens sed inhaerens*» (q.7, a.2, ad.7), que entendía el *esse* creatural como semejanza de Dios y, por ende, de valor mediato (Cf. Siewerth, G., *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Heidelberg, F.H. Kerle, 1958).

[36] *In I Sent*., d. 35, q. 1, a. 4; *De Veritate*, q. 2, a.11; *De Potentia*, q. 7, a. 7.

[37] «*L'analogie de proportionnalité, chez l'Aquinate, concerne la réalité des étants en leur acte d'être*» (Cf. Gilbert, P., *La patience d'être. Métaphysique*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1996., p. 104).

[38] Cf. *Supra*, nota 2.

[39] Aubenque, P., *o. c.,* pp. 8-9.

esencial[40]. Por lo tanto, sí que desde ahí se podría decir que el proceder de la vía de los grados es netamente onto-teo-lógico, pues expresa la relación participada (análoga) de lo finito, siendo lo Primero la causa ejemplar, eficiente y final, el "parangón" último sobre el cual puede expresarse precisamente tal *finitud.* Sin embargo, hay en la Metafísica de Tomás dos elementos más que, además de reafirmar que Dios ciertamente no 'participa' de la cuestión metafísica como tal, rompen la unidad ontológica última que presupone el *ad unum* de lo real, sorteando así la onto-teo-logía. En primer lugar, lo Primero como causalidad eficiente de lo finito[41], el participante, cuya realidad última substancial es realmente "ser" y por lo tanto *actualmente* contingente (pero *actual* a fin de cuentas). Ese dato revela que se trata de una «participation de l'autre à l'autre, participation de l'absolu créé à l'absolu créateur, et non pas du même au même dans le même Un absolu, fût-il modifié ou contracte dans son image»[42], una concepción (aristotélica) de la participación que manifiesta y garantiza la autonomía última de lo creado[43].

En segundo lugar, la participación, que es para el aquinate una realidad de lo finito, no siempre significa lo mismo, pues unas veces es entendida como participación en el *esse commune* mientras que en otras es afirmada como una participación del mismo *esse* divino[44]. Con todo, es este segundo sentido el que parece ser la última fundación metafísica del primero, pues aquél depende en última instancia de éste, aunque precisamente por ser dos modos diversos, queda claro que uno y otro *esse* no son lo mismo[45]. En este sentido, queda claro que lo importante es dilucidar la realidad última del *esse commune*[46],

---

[40] Pasándose así de una problemática lingüístico-semántica (la aristotélica) a una fundamentación ontológica de lo real (perspectiva neoplatónica). Cf. Courtine, *o. c.*, pp. 174-175.

[41] «…quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit» (*Summa Th*. I, q. 44, a. 1).

[42] Muralt, A. de, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale: analogie, causalité, participation*, Paris, Vrin, 1995, p. 150.

[43] Ibíd., pp. 149ss.

[44] Wippel, J. F., *o. c.*, pp. 120-121 y pp. 590-591.

[45] «…quod esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente» (*De Pot.*, q.7, a.2, ad.4).

[46] Podría interpretarse el intento de Siewerth (Supra, nota 35) como una fundamentación ontológica del *esse commune* en tanto que 'mediato'. Por el contrario, notable es el texto de Joseph De Vries [«Das 'esse commune' bei Thomas von Aquin», en *Scholastik*, 39 (1964)]

pues si éste constituye en sí mismo una realidad las puertas para una analogía de la proporcionalidad de la diferencia (*ad alium*) parecen quedar abiertas (y con ello la explicitación real de la diferencia última entre Creador y criatura). De lo contrario, no parece fácil hacer escapar al Aquinate de los lazos de la onto-teo-logía, sobre todo atendiendo a la vía de los grados[47].

CONCLUSIÓN

En suma, parece haber suficientes motivos para pensar que la vía de los grados incurre, como tal, en las aporías propias del proceder del argumento ontológico, llevándose a cabo así una esencialización (determinación) del Primer Ser en tanto que Origen "intensivo" de todas la perfecciones de lo finito. Aun así, y a pesar de que tal proceder sí puede responder a los parámetros de la onto-teo-logía heideggeriana, la obra de Tomás debe comprenderse como una propuesta compleja y poliédrica que ofrece muchos otros elementos para pensar que no es posible, en su globalidad, circunscribirla a la trayectoria onto-teo-lógica de la Metafísica (piénsese en la diferencia *esse/essentia*, por ejemplo). Y es que en última instancia sigue el Aquinate el adagio aristotélico de *«finiti ad infinitum nulla est proportio»*[48].

---

como crítica a una con-creación o emanación del *esse* (*commune*) en el Aquinate. Asimismo Wippel afirma que el «*esse commune does not exist as such apart from individual existents, except in the order of thought*» (*o. c.,* p. 121).

[47] Con todo, siempre quedará por resolver la objeción que sitúa en el corazón mismo de la proporcionalidad una relación de finito a infinito (y de algún modo *ad unum*), que es precisamente la que permite relacionar en igualdad uno y otro extremo de la relación de proporciones (Cf. Aubenque, *o. c.*, p. 11. De manera similar se manifiesta también S. Ramírez. Cf. *Opera Omnia*, tomus II, vol. 2, 3, Madrid, CSIC, 1970-1972, pp. 1453-1454).
Hay que añadir a esta objeción general a la proporcionalidad, además, la más que posible presencia del escotismo en ese mismo análogo "trascendental" (Cf. Bouillard, H., *Connaissance de Dieu,* Paris, Aubier / Montaigne, 1967, p. 152; Martínez Porcell, J., «La magia cayetanista en la analogía y en la mediación del ser», en *Actas del Studiorum Universitatum Docentium Congressus Iubilaeum* (Roma, 2000).

[48] Montagnes, B., *o. c.*, p. 84. Asimismo, asevera J. L. Marion que «*la transcendance méta-ontologique de l'esse sans essence ni concept l'affranchirait –même sous ce nom– de toute appartenance à l'onto-théo-logie*» (*o. c.*, p. 64).

O ‘*AUGUSTINISMO POLÍTICO*’ NA GÉNESE DE PORTUGAL COMO NAÇÃO IBÉRICA INDEPENDENTE (1143–1179)

José Maria Silva Rosa
Universidade da Beira Interior
(Covilhã, Portugal)

1. NOTA INTRODUTÓRIA

Segundo a conhecida a tese de H.–X. Arquilière[1], a essência do *augustinismo político* teria consistido na progressiva absorção da ordem política natural (*o trono*) pela ordem religiosa sobrenatural (*o altar*). Questionando que tal tese seja agostiniana – á que Agostinho nunca advogou a absorção sem mais do poder político do Imperador pelo poder sagrado do Papa –, pretende-se verificar como tal ‘traição’ ao pensamento político de Agostinho determinou momentos fundamentais da teoria e a da prática políticas na Idade Média, na Península Ibérica e alhures.

Defende – se nomeadamente que o *augustinismo político* do Arcebispo de Braga, D. João Peculiar (n.1100 – ✝1175), Conselheiro de D. Afonso Henriques, foi o quadro teórico que legitimou a reivindicação do reconhecimento de Portugal como *regnum* independente e de D. Afonso Henriques como *rex* – *augustinismo político* bem patente na Carta de Vassalagem ao Papa, “*Claves Regni Coelorum*”, de 13 de Dezembro de 1143.

A especificidade do *augustinismo político*, porém, neste particular, consistiu no facto de funcionar nos dois sentidos e em diferentes escalas: no plano das relações externas, o poder do Papa, Suserano da Cristandade, é reconhecido pelo Rei como garante legítimo de todo o poder: temporal e espiritual (teoria dos dois gládios de S. Bernardo de Claraval), interpondo entre si e o Imperador Afonso VII de Leão e Castela um *poder mais alto*; no plano interno, D. João Peculiar vê crescer o seu poder pessoal de influência e a possibilidade da independência de Braga face a Toledo e a Compostela, que reivindicam Braga como sufragânea. Será preciso, todavia, esperar até 1179, quando Alexandre III,

[1] Arquillière, H.-X., *L’Augustinisme politique*, Paris, Vrin, 1934; cf. também Ibíd., «Réflexions sur l’essence de l’augustinisme politique», in *Augustinus Magister, Congrès International Augustinien*, II vol., Paris, Études Augustiniennes/ CNRS, 21-24 Septembre 1954, pp. 991-1002; Ibíd., «Origines de la théorie des deux glaives», in *Studii Gregoriani*, (1947/1), pp. 501-521.

um dos Papas que mais afirmou o seu poder absoluto na Igreja e no mundo, através da Bula *Manifestis Probatum*, "concede e confirma" Afonso Henriques como Rei e o "seu excelso domínio", Portugal, como um Reino independente.

* * *

Os equilíbrios políticos na Península Ibérica, entre outros factores, podem explicar-se pela dialéctica das forças centrífugas e centrípetas que nela actuam. Tal jogo de forças entre as periferias e o centro não só é válido para a Idade Média e para análise de independência de Portugal, como vamos ver, mas pode ser uma chave de leitura para a sua história até hoje. De facto, se nos encontramos aqui hoje, neste Congresso, na vetusta Alcalá de Henares, vindos da faixa litoral e mais ocidental da Hispânia, junto ao Mar Oceano, que se chama hoje Portugal, isso também constitui um sinal de que hoje, como em outros momentos da nossa história comum, continuamos em presença do dito jogo de forças – neste caso centrípetas, i.e., de atracção para o centro, por mor do crescente papel de Madrid no quadro peninsular –, já não caucionadas por qualquer Papado romano, mas antes impostas pelo novo 'Papado' económico e político que constitui o directório da União Europeia, com as suas cúrias em Bruxelas e Estrasburgo, e Durão Barroso à cabeça da Comissão, desempenhando hoje, afinal, o mesmo papel uniformizador das forças – políticas, religiosas, económicas, sociais, culturais, científicas, etc. – que outrora o Papa romano desempenhava. Ora, hoje tal como ontem, Portugal sempre soube jogar, *pro domo sua*, com estas forças, de modo a interpor a Europa além-Pirinéus entre si e os seus receios de Espanha. Mas é tempo de inverter o sentido dos ventos e navegar à bolina…

No momento histórico que vamos abordar, as forças predominantes nas relações do Condado Portucalense[2] com as outras nações ibéricas, especialmente com Leão e Castela, eram forças centrífugas num contexto de reconquista do território muçulmano, a sul[3], e de afirmação dos poderes regionais face ao Imperador de Leão; as forças centrípetas (i.e., de unificação e atracção para o centro) para além do bastão/ceptro do poderoso Imperador Afonso

---

[2] A primeira referência a um *territorium* portucalense data de 936 (Serrão, J. V., *História de Portugal. Vol. I: Estado, Pátria e Nação (1080-1415)*, Lisboa, Editorial Verbo, 1977, p. 71).

[3] Serrão, J. e Oliveira Marques, A. H. de (dir.), *Nova História de Portugal, vol. III: Portugal em Definição de Fronteiras (1096-1325). Do Condado Portucalense à Crise do Século XIV*, (coord. Cruz Coelho, M. H. da e Carvalho Homem, A. L. de), Lisboa, Editorial Presença, 1996, pp. 31-32.

VII[4], eram obviamente a vontade e o poder absolutos do Papa (a quem não interessava uma Hispânia dividida), poder que tinha atingido seu auge com o *Dictatus Papae* de Gregório VII. Este representa o momento mais alto do 'augustinismo político' medieval e, ao mesmo tempo, é a suma traição do pensamento político de Santo Agostinho.

2. A ESSÊNCIA DO 'AUGUSTINISMO POLÍTICO'

Com efeito, apesar de o autor de *De Civitate Dei* encarar toda a história da humanidade à luz de dois amores – *amores duo* (*amor Dei vs. amor sui*) – sendo assim vista como história de salvação ou de condenação e de, deste modo, as *finalidades políticas* ou os *bens intermédios* deste mundo parecerem perder autonomia e valor[5], Agostinho jamais pôs em causa a tradição evangélica, paulina e patrística (romana) de separação entre o *trono e o altar*, entre o Imperador e o Papa. Ele apenas queria poder influenciar espiritual– e moralmente o poder civil, mas jamais pensou substitui-lo por um estado religioso ou por uma *res publica christiana* de que o Papa fosse também o chefe político. Esta é, em nosso entender, uma ideia totalmente alheia ao espírito de Agostinho de Hipona.

Apesar disso, logo depois da sua morte, a visão de Agostinho, contra Pelágio, do primado da Graça sobre o Livre Arbítrio[6] permitiram que bispos e papas *pro domo sua* fossem aproveitando as suas posições para afirmar que o Papa, por ser responsável pela salvação das almas de todos os cristãos, era também o responsável pela salvação da alma do Imperador[7]. Assim, em 492, o Papa Gelásio afirma, em Carta ao Imperador Anastácio, que se considera o responsável pela salvação de todos e que terá de prestar contas pelos próprios reis ao soberano juiz: «*Dois poderes foram estabelecidos para governo dos homens: a autoridade sagrada dos Pontífices e o poder real. Mas o peso da responsabilidade sacerdotal é tanto mais grave quanto os Pontífices terão de responder pelos próprios reis no Juízo Supremo*»[8]. Pelo viés da soteriologia, i.e., do tema salvação da

[4] Nas Cortes de Leão, 4 de Julho de 1135, Imperador de «toda a Espanha» ou «de todas as Espanhas». (Serrão, p. 83).

[5] Cf. *De Civitate Dei,* XXI.

[6] Especialmente certas passagens isoladas de textos antipelagianos, v.g., *De Baptismo parvulorum*.

[7] V.g., o Papa Celestino I; Leão Magno; Cesário de Arles, em 530, etc.

[8] *P. L.*, LX, col. 42.

alma, e da doutrina dos *novissima*, vemos acrescentar-se e legitimar-se o poder temporal, jurídico e político do Papa (pretende Gelásio que o Papa não pode ser julgado por ninguém). À luz do ideal de vida monacal dominante – *opus Dei*, vida devotada ao *serviço de Deus* – podemos ver como a progressiva substituição do poder temporal a favor do poder espiritual se acentua, v.g., na Hispânia visigótica, com as *Etimologiae* de Isidoro de Sevilha. Se o fundamento da vida política é o bem comum, é tarefa da Igreja dizer que é o bem último: a salvação. A escatologia rebatese na política. Um momento muito importante neste processo teológico-político de traição do pensamento de Agostinho é o *acto de sagração* de Pepino o Breve como rei do Francos, em 754, em Saint-Denis, pelo Papa Estêvão III.

Do ponto de vista do Papa, o pedido de Pepino indicava o reconhecimento explícito de que a sua investidura real dependia de uma investidura religiosa. O Papa, ao coroá-lo, concedia-lhe o *ministerium regis*, o qual ficava assim investido de uma legitimação religiosa e de uma significação transcendente. Mas é com Imperador Carlos Magno que a instituição da realeza carolíngia é misticamente incorporada à missão salvífica da Igreja. O Imperador é um novo David e um novo Constantino com a missão de proteger o rebanho do Senhor. Deste modo, desaparece a antiga ideia de um Estado natural, independente da Igreja, presente mesmo nos Imperadores cristãos mais suspeitos, como era o caso de Teodósio. E apesar de ser o Imperador quem sustenta o Papado com a espada, a legitimidade do exercício do poder político é de todo religiosa: eis a essência da teocracia imperial. Afirma, v.g. João de Orleães, na obra *De Instituitione regia*: «*Todos devem saber que a Igreja Universal é o corpo de Cristo, que a sua cabeça é Cristo e que, nesta Igreja, existem duas figuras principais: a que representa o Sacerdote e a que representa a realeza. O primeiro é tanto mais importante quanto ele terá de prestar contas a Deus pelos próprios reis*»[9]. E o poder religioso absoluto do Papa é tão decisivo que, em 833, um Sínodo de Bispos reunidos em Compiègne como «vigários de Cristo e detentores das chaves do reino dos céus»[10], declara o Imperador Luís, o Pio, indigno do seu ministério e obriga-o a abdicar a favor de Lotário. O símbolo das "chaves" representará, a partir daqui, a essência do 'agustinismo político".

---

[9] *Apud* Arquilière, H.-X., *L'Augustinisme politique*, p.147.

[10] «*Vicarios Christi et clavigeros regni caelorum*» Eis o símbolo petrino –as *claves regni coelorum,* chaves do reino dos céus– que, três séculos depois, constituirá também o centro simbólico da petição de Afonso Henriques ao Papa.

Mas se Carlos Magno é o protótipo da sacralização do Imperador, o Papa Gregório VII, no séc. XI, é o exemplo acabado do 'augustinismo político' no sentido da absorção completa do poder temporal pelo poder espiritual. A essência daquele culmina na teocracia pontifical[11]. Neste contexto, desobedecer ao Papa equivalia à apostasia. É assim que Gregório VII (1020 – ✝1085), imbuído da ideia de ser o responsável pessoal pela salvação do mundo, resolve o litígio com o Imperador Henrique IV da Alemanha, que o tentara depor[12]. Já sabemos o resto da história: Gregório VII excomunga o Imperador Henrique IV e liberta os vassalos do dever feudal de obediência; eis então que o Imperador vem a pé, até Canossa, durante o inverno, pela neve, mendigar o perdão do Papa. Após reincidência, porém, Gregório VII não hesita: em conformidade com as proposições XII e XXVII do célebre *Dictatus Papae*[13], redige solenemente o decreto de excomunhão do Imperador, em Março de 1080: «*Fazei agora, ó santíssimos Padres (São Pedro e São Paulo), que o mundo compreenda e saiba que se vós podeis ligar e desligar no céu, vós podeis sobre a terra tirar e dar a cada um segundo os seus méritos, os impérios, os reinos, os principados, os ducados, os marquesados, os condados, e todas as possessões dos homens.*»

De novo, como na deposição de Luís, o Pio, em 833, é invocado o supremo poder das "chaves" para ligar e desligar no céu e na terra. Gregório VII pensa o poder secular e político exclusivamente em função da salvação das almas. A ideia da autonomia da *res publica* fundada no direito natural desapareceu por completo; o direito do Estado foi subsumido pelo direito eclesiástico e pela soberania absoluta do Papa[14]. Independentemente da questão *de jure*, o problema que se coloca é que a excomunhão tinha eficácia temporal imediata já os súbditos do Imperador reconheciam *de facto* o direito ao Papa e deixam de obedecer ao Imperador. Ou seja, o Papa usa

---

[11] O papa Nicolau I, 856-867, fora quem pela primeira vez se declarara *dux mundi*.

[12] Em Worms, em 1076, o Imperador reúne 24 Bispos a fim de «depor esse falso monge, Hildebrand». Note-se, pois, que Henrique IV está também imbuído do mesmo 'augustinismo político', uma vez que reconhece o poder supremo do Papado também na ordem temporal. Simplesmente, neste caso, tal poder fora usurpado por um «falso monge».

[13] XII. «*Quod illi liceat imperatores deponere.*» («Que seja lícito [ao Papa] depor imperadores»); XXVII. «*Quod a fidelitate iniquorum subiectos potest absolvere.*» («Que [o Papa] pode desligar os súbditos da fidelidade aos [príncipes] iníquos.»).

[14] Caberá a São Bernardo legitimar esse poder absoluto com a teoria dos «dois gládios» (cf. *Sententiarum series tertia*, 42; *Opera omnia*, BAC, vol II, p.163): o Pontífice usa a espada para ferir e salvar; mas consente que o militar esgrima a espada material (cf. V, 609; VII, pp. 211, 505, 777, 617, 891, 873).

de um poder fáctico, que é imediatamente acatado. Vemos assim quão a absorção da esfera temporal pela espiritual tinham penetrado fundo nas consciências.

3. "*CLAVES REGNI COELORUM*"

Por economia, deixamos deliberadamente de lado o enquadramento histórico anterior a 1143, pois só nos interessa aqui realçar a presença do 'augustinismo político' no processo que vai desde a Carta de Vassalagem enviada por Afonso Henriques ao Papa Inocêncio II, em 13 de Dezembro de 1143 – justamente intitulada «*Claves regni coelorum*» – até à Bula «*Manifestis probatum*», de 23 de Maio de 1179, na qual o Papa Alexandre III reconhece o «excelso domínio», i.e. a soberania real de D. Afonso Henriques como Rei de Portugal, e ao mesmo tempo assegura a independência deste território como *regnum*, para ele e para os seus descendentes.

Atentemos em primeiro lugar na Carta *Claves Regni Coelorum* de 1143. Nela está presente toda a sagacidade política e diplomática do grande estratega da independência de Portugal, que foi D. João Peculiar, Arcebispo de Braga[15]. Tem sido bem sublinhado por investigações recentes (v.g., de José Matoso[16]), a importância e o papel decisivo deste prelado de Braga, homem culto, conhecedor de Santo Agostinho (fundador de Sta. Cruz de Coimbra, em 1131, adoptando em 1134 a Regra de Sto. Agostinho[17]), bem conhecido em Roma e amigo do legado Pontifício à Conferência de Zamora, o Cardeal Guido de Vico (com quem conversou sobre o melhor modo de alcançar a independência política de Portugal[18]). João Peculiar via na independência política também um caminho para reivindicar a (difícil) manutenção da independência da Sé de Braga frente a

---

[15] Que é a primeira das testemunhas a assinar a Carta, juntamente com o Bernardo e Pedro, bispos de Coimbra e Porto, respectivamente (cf. Apêndice).

[16] Afirma neste sentido José Mattoso: «Quanto mais se estuda Afonso Henriques mais nos apercebemos da importância do papel que desempenhou D. João Peculiar» (*Entrevista* a Nuno Lopes, da Agência LUSA; em 17 de Junho de 2007).

[17] Cruz Pontes, J. M., «Augustinismo em Portugal», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, I vol., Lisboa/S. Paulo, Editorial Verbo, 1989, cols. 514-519.

[18] O Tratado de Zamora foi firmado em 5 de Outubro de 1143; para além da independência de Portugal, é possível que Afonso Henriques tenha conversado e acertado com o legado pontifício o seu casamento com D. Mafalda de Sabóia (o que aconteceu em 1146), que era filha de Amadeu de Sabóia, participara na II Cruzada e um eventual aliado visto com bons olhos pela Santa Sé.

Toledo e Compostela e a sua afirmação como Bispo Primaz das Sés sufragâneas (Porto, Lamego, Coimbra) e de todas as outras a conquistar.

É a conselho deste hábil eclesiástico que D. Afonso Henriques, apesar de ter assinado o Tratado de Zamora apenas dois meses antes e dos laços de vassalagem que o sujeitavam ao Imperador Afonso VII de Leão (pelo Senhorio de Astorga, do qual, contudo, num chegou a tomar posse formal), que «a 13 de Dezembro deste ano, o rei de Portugal se dirige ao Papa declarando (…) que tinha feito homenagem à Sé Apostólica nas mãos do Cardeal Guido de Vico, como cavaleiro de São Pedro, se obrigara a pagar o censo anual de quatro onças de outro [*elemosina Sancti Petri*], sob condição de o Papa defender a honra e a dignidade dele e da sua 'terra', e afirmando que não reconhecia autoridade de nenhum outro poder eclesiástico ou secular a não ser o do Papa»[19].

Reza assim o começa da Carta: «Sabendo que a São Pedro foram concedidas por Nosso Senhor as *Chaves do reino do céu*, decidi tomar o mesmo Apóstolo como Padroeiro e Advogado para que nas dificuldades da vida presente possa experimentar seu auxílio e conselho e pelos seus méritos venha a alcançar os prémios da eterna bem a aventurança.» (itálico nosso)

À cabeça do gesto vassálico eis o símbolo das Chaves de S. Pedro e o reconhecimento inequívoco de que o Papa tem o poder de ligar e desligar no céu e na terra[20]. Explicitamente, Afonso Henriques reconhece o poder do Papa nas coisas terrenas – *auxílio e conselho nas dificuldades da vida presente* – e liga este poder à intercessão do Papa para os prémios da vida eterna, i.e., para a salvação da alma. Eis que estão aqui presentes os elementos essenciais do dito 'augustinismo político': o Papa detém simultaneamente o poder sagrado, a cruz, e o poder temporal, a espada, podendo dispensar esta a quem achar mais digno (*dispensatio coelestis*). É esta a também conhecida *teoria dos dois gládios* que S. Bernardo ao tempo está a elaborar em Claraval – note-se que Bernardo de Claraval se correspondeu com Afonso Henriques e, segundo alguns alvitres, terá tido influência na vinda de Guido de Vico à Península e, por essa via, também no Acto de Vassalagem e talvez ainda no próprio casamento de Afonso Henriques (em 1146) com alguém fora do quadro peninsular: D. Mafalda de Sabóia, filha de Amadeu de Sabóia (um dos participantes na IIª Cruzada).

---

[19] Mattoso, J., (coord.), *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. 2, p. 72.

[20] Mt., 16, 19: «et tibi dabo claves regni caelorum et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum in caelis et quodcumque solveris super terram erit solutum in caelis».

Ora, Afonso Henriques, logo a seguir, de modo a firmar a continuidade de tal sujeição vassálica, compromete-se a pagar o respectivo tributo anual de 4 onças de ouro (de que o Papado bem carecia no momento) e a providenciar para que os seus sucessores façam o mesmo. Pode dizer-se que, com este gesto, Afonso Henriques definiu um – se não mesmo *o* – dos vectores mais constantes da política externa portuguesa face ao centro político peninsular: interpor entre si e o Imperador Afonso VII o poder Papal, ou seja, o poder religioso vigente na Europa. Com o mesmo gesto, Afonso Henriques garantia a independência política, libertando-se da tutela leonesa; ficava com as costas defendidas para lutar contra o mouro, uma vez que o Papa dizia preto no branco que aos «lugares que com o auxílio da graça celeste arrancares às mãos dos sarracenos (…) não podem reivindicar direitos os vizinhos príncipes cristãos», ou seja, concede-lhe o tão desejado Direito de Conquista (ou Indulgência de Cruzada); e outrossim dava esperanças a D. João Peculiar de se poder tornar no Primaz da Igreja portuguesa em processo de constituição. Note-se pois, como se disse, que o 'augustinismo político' funciona para os dois lados e em várias escalas: tanto sacraliza o poder como politiza a religião; e pode funcionar tanto a nível interno como externo.

Parece que o Imperador Afonso VII não teve conhecimento imediato desta manobra do primo, tanto mais que Aragão e Navarra requeriam atenção imediata e, por outro lado, o Tratado de Zamora acabara de ser assinado e nele, como convinha a um *Imperador das Espanhas* (que devia ter Reis como vassalos), era reconhecido a Afonso Henriques o título de «*rex portugalensium*», título que este aliás já usava deste 1139. Tanto quanto se sabe, só em 1148 Afonso VII reagiu formalmente, quando viu que o Rei de Portugal restaurara as Sés de Lisboa, de Viseu e de Lamego, designando para aí bispos consagrados por D. João Peculiar, Arcebispo de Braga, e não pelo Arcebispo de Toledo, como devia ser. O Imperador acusa então a Santa Sé de ter concedido ao Rei de Portugal as Indulgências de Cruzada.

A Cúria Papal, contudo, conseguiu manobrar de modo que a reacção não fosse excessiva e o Papa Eugénio III concede ao Imperador a *Rosa de Ouro*, alta manifestação de apreço papal com a qual Afonso VII se contentou, tanto mais que o Papa Lúcio II, pela Bula de 1 de Maio 1144, *Devotionem tuam*, e em total sintonia com a tradição das Leis Góticas, que se opunham ao desmembramento da monarquia[21], não reconhecera D. Afonso Henriques como Rei

---

[21] Brasão, E., «O Papado e Portugal desde a Conferência de Zamora (1143) até à Bula de Alexandre III, "Manifestis Probatum", In *8º Centenário do Reconhecimento de Portugal pela Santa Sé (Bula "Manifestis Probatum", 23 de Maio de 1179). Comemoração Académica*, Academia Portuguesa de História, Lisboa 1979, p. 96.

do Reino de Portugal, mas a apenas de «*dux portucalensis*», e Portugal era designado apenas como uma *terra* e não como um *regnum*. Bem vistas as coisas, a magnanimidade do Imperador Afonso VII no Tratado de Zamora concedera, *de facto,* muito mais a Portugal do que a Santa Sé, *de jure*. Por outro lado, o Papado nunca reconhecera, bem pelo contrário, as pretensões de Braga face a Compostela e a Toledo. D. João Peculiar teria de se ir contentando com o que o poder político e militar de Afonso Henriques lhe poderia dar.

De facto a política externa de Roma para a Hispânia, neste período, é absolutamente coerente. A ideia principal é a de não criar nem admitir fracturas que possam enfraquecer os reinos cristãos na luta contra o mouro[22]. Tal explica a recusa do Papado em ir mais longe no reconhecimento do Reino de Portugal, apesar dos esforços continuados feitos em Roma por D. João Peculiar. E no plano eclesiástico é ainda pior, reiterando Roma uma e outra vez ao Arcebispo de Braga para que este se submeta em obediência ao Bispo de Toledo.

Com efeito, mau grado todos os esforços diplomáticos em Roma, era preciso mais; eram necessários factos consumados. Portugal precisava de crescer e alargar o território no único sentido em que podia ser alargado: impunha-se rumar para sul e conquistar terras aos infiéis. Só assim Afonso Henriques podia aspirar a ser reconhecido como Rei pelo Papa e ver Portugal ser declarado Reino independente. Foi disso que o já auto-proclamado Rei de Portugal teve plena consciência. Entretanto, a morte do Imperador Afonso VII, em 1157, favoreceu as pretensões de Afonso Henriques de rumar ao meio-dia. Esbatido o projecto imperial, as tensões entre os filhos herdeiros de Afonso VII, Fernando II de Leão e Sancho III de Castela, acentuam-se (isto apesar do acordo firmado em Sahágun, em 1158), e quando Sancho III morre, em 1159, Leão vira-se para Castela, ficando Portugal em segundo plano. Depois do Império político de Leão de Afonso VII, o «Imperador das Espanhas», começa a emergir a nova concepção da Espanha dos «Cinco Reinos» (Leão, Castela, Aragão-Catalunha, Navarra e Portugal) e ao ideal de reconquista e de «restauração gótica» sucede agora a concepção particular de cada Reino na luta conta os muçulmanos. Afonso Henriques pode, pois, concentrar-se no essencial: dar um corpo territorial à nação.

É neste novo jogo de forças centrífugas no quadro peninsular que, em 1179, o Papa Alexandre III (1159 – 1181), e depois do tributo anual ter sido

[22] Brasão, E., «O Papado e Portugal…», p. 85.

aumentado quatro vezes (para 2 marcos, 460 grs), «*concede e confirma*» Afonso Henriques como Rei e Portugal como um reino, toma ambos sob protecção da Santa Sé e promete-lhes o auxílio papal na defesa da dignidade régia e da integridade física, tanto sua como do território, a si e aos seus herdeiros.

Note-se que Alexandre III, aliás Rolandus Bandinelli, um brilhante Professor de Direito em Bolonha, escrevera antes de 1148 uma obra, *Stroma Rollandi*, na qual defendia que «*o Papa tem poder absoluto não só na Igreja, mas também no mundo; é ele quem pode anular o juramento de fidelidade, mesmo que este seja feito por um príncipe. Isto implica o poder de depor o Imperador e de transferir os seus poderes para outro*»[23]. Alexandre III é, portanto, um dos Papas, depois de Gregório VII, que mais incarnam o ideal do 'augustinismo político', teologicamente renovado e aprofundado, defendo a primazia do Pontífice frente ao gládio imperial.

Isto é evidente nos conflitos que o opuseram ao Imperador Frederico Barba Roxa: tendo conseguido derrotá-lo militarmente, em 1176 (em Lugano), o Papa obrigou-o a assinar a paz de Veneza e humilhou-o publicamente, obrigando-o a segurar o estribo do cavalo a fim de que ele pudesse montar[24]. Tal poder absoluto permitiu-lhe convocar o III Concílio de Latrão, em Mar-ço de 1179, no qual o novo Arcebispo de Braga[25], D. Godinho de Braga, lhe reiterou o pedido de onde resultou a Bula *Manifestis Probatum*. O Reino independente de Portugal é uma das vitórias do 'augustinismo político'.

4. APÊNDICE

4.1. Tradução da carta «claves regni caelorum» de d. afonso henriques ao pontífice romano

Sabendo que a S. Pedro foram concedidas por Nosso Senhor Jesus Cristo as chaves do reino do céu, decidi tomar o mesmo apóstolo como Padroeiro e

---

[23] Rosa Pereira, I. da, «O papa Alexandre III e a bula "Manifestis probatum"», In *8º Centenário do Reconhecimento de Portugal pela Santa Sé (Bula "Manifestis Probatum", 23 de Maio de 1179). Comemoração Académica*, Academia Portuguesa de História, Lisboa, 1979, p. 120.

[24] Rosa Pereira, I. da, «O papa Alexandre III e a bula "Manifestis probatum"», p. 121.

[25] Rosa Pereira, I. da, «Alguns dados biográficos dos signatários da bula "Manifestis probatum"», In *Portugal: um estado de direito com oitocentos anos*, Academia de Ciências de Lisboa, Lisboa, 1981, pp. 57-60.

Advogado, para que nas dificuldades da vida presente possa experimentar o seu auxílio e conselho, e por seus méritos venha a alcançar os prémios da eterna bem-aventurança. Por isso, eu, Afonso, por graça de Deus Rei de Portugal, prestei homenagem ao Papa, meu Senhor, nas mãos do Cardeal diácono D. Guido, Legado da Sé Apostólica. Constituo, pois, a minha terra como censual de S. Pedro e da Santa Igreja de Roma, com o tributo de quatro onças de oiro, e disponho que todos quantos, depois da minha morte, obtiverem esta terra, paguem anualmente o mesmo censo a S. Pedro. Como verdadeiro soldado de S. Pedro e do Pontífice Romano, deverei eu ter para mim e para a minha terra, e para o que respeita à sua dignidade e honra, a defesa e auxílio da Sé Apostólica, e nunca serei obrigado a admitir nela o poder de qualquer senhorio eclesiástico ou secular, senão o da Santa Sé e dos seus Legados.

Lavrou-se esta carta de oblação e firmeza, nos idos de Dezembro da era de 1181.

[*13 de Dezembro de 1143*]

Eu Afonso, Rei dos Portugueses, que da melhor vontade mandei fazer esta carta, confirmo-a com a minha mão. Eu João, arcebispo de Braga, confirmo. Eu Bernardo, bispo de Coimbra, confirmo. Eu Pedro, bispo do Porto, confirmo.

4.2. Tradução da bula «manifestis probatis» do Papa alexandre iii a d. afonso henriques

Alexandre, Bispo, servo dos servos de Deus, ao caríssimo filho em Cristo, Afonso, ilustre rei dos Portugueses, e a seus herdeiros para sempre.

Está claramente demonstrado que, como bom filho e príncipe católico, prestaste inumeráveis serviços a tua mãe, a Santa Igreja, exterminando intrepidamente em porfiados trabalhos e proezas militares os inimigos do nome cristão e propagando diligentemente a fé cristã, e assim deixaste aos vinduros nome digno de memória e exemplo merecedor de imitação. Deve a Sé Apostólica amar com sincero afecto e procurar atender eficazmente, em suas justas súplicas, os que a Providência divina escolheu para governo e salvação do povo. Por isso, Nós, atendendo às qualidades de prudência, justiça e idoneidade de governo que ilustram a tua pessoa, tomamo-la sob protecção de S. Pedro e nossa, e concedemos e confirmamos por autoridade apostólica ao teu excelso domínio o reino de Portugal com inteiras honras de reino e a

dignidade que aos reis pertence, bem como todos os lugares que com o auxílio da graça celeste arrancares às mãos dos sarracenos e nos quais não podem reivindicar direitos os vizinhos príncipes cristãos. E para que mais te afervores em devoção e serviço ao príncipe dos apóstolos S. Pedro e à Santa Igreja de Roma, decidimos fazer a mesma concessão a teus herdeiros e, com a ajuda de Deus, prometemos defender-lha, quanto caiba em nosso apostólico ministério. Continua, pois, a mostrar-te, filho caríssimo, tão humilde e devotado à honra se serviço de tua mãe, a Santa Igreja romana, e a ocupar-te em defender os seus interesses e dilatar a fé cristã de tal modo que esta Sé Apostólica possa alegrar-se de tão devoto e glorioso filho e não duvide da sua afeição. Para significar que o referido reino pertence a S. Pedro, determinaste como testemunho de maior reverência pagar anualmente dois marcos de oiro a Nós e aos nossos sucessores. Cuidarás, por isso, de entregar tu e os teus sucessores, ao Arcebispo de Braga "pro tempore", o censo que a Nós e a nossos sucessores pertence. Determinamos, portanto, que a nenhum homem seja lícito perturbar temerariamente a tua pessoa ou as de teus herdeiros e bem assim o referido reino, nem tirar o que a este pertence ou, tirado, retê-lo, diminui-lo ou fazerlhe quaisquer imposições. Se de futuro qualquer pessoa eclesiástica ou secular intentar cientemente contra o que dispomos nesta nossa Constituição, e não apresentar satisfação condigna depois da segunda ou terceira advertência, seja privada da dignidade da sua honra e poder, saiba que tem de prestar contas a Deus por ter cometido uma iniquidade, não comungue do sacratíssimo corpo e sangue de Jesus Cristo nosso divino Senhor e Redentor, e nem na hora da morte se lhe levante a pena. Com todos, porém, que respeitarem os direitos do mesmo reino e do seu Rei, seja a paz de nosso Senhor Jesus Cristo, para que neste mundo recolham o fruto das boas obras e junto do soberano juiz encontrem o prémio a eterna paz. Ámen. Ámen. Eu Alexandre, Bispo da Igreja Católica.

[*Seguem-se os nomes das testemunhas*]

Dada em Latrão, por mão de Alberto, Cardeal presbítero e Chanceler da Santa Igreja Romana, a 10 das Calendas de Junho, indicção XI, ano 1179 da Incarnação do Senhor, ano XX do Pontificado do Papa Alexandre II.

[*23 de Maio de 1179*]

LA CARTA DEL MONJE ADSÓN DE MONTIER *SOBRE EL NACIMIENTO Y EL TIEMPO DEL ANTICRISTO* Y LA *RESPUBLICA CHRISTIANA*

Francisco Tauste Alcocer

I

El monje Adsón, que llegó a ser abad del monasterio de Montier-en-Der, había nacido en la Borgoña en los primeros años del siglo X. Estuvo en distintos monasterios: Luxeuil, Saint-Èvre y Montier-em-Der, hasta que en 992 partió en peregrinación a Jerusalén, muriendo en el camino.

La carta sobre el Anticristo, dirigida a la reina Gerberga, hermana de Otón I y esposa de Luis IV de Francia, es un resumen sobre la enseñanza tradicional sobre el enemigo final, utilizando como metodología una especie de hagiografía a la inversa, lo cual ha hecho que este texto haya tenido una enorme difusión en toda esta época.

La reina Gerberga había tenido con el monje Adsón conversaciones de carácter religioso y deseaba conocer con detalle las tradiciones bíblicas y patrísticas relacionadas con el Anticristo. Y así, nos encontramos con una carta que es una síntesis muy rica y singular de la tradición patrística y altomedieval sobre el Anticristo y el fin de los tiempos.

Este *libellus De ortu et tempore Antichristi* se llegó a componer entre el 945 y el 954. Sitúa la llegada del Anticristo al final del Imperio Romano, que, en aquellos días, próximos al año mil, era detentado por los carolingios, dignos sucesores de los romanos**.**

Se trata de la leyenda del Último Emperador, cuya versión más antigua procede del Pseudo-Metodio (691). Este rey, que personifica la figura de Cristo, será un gobernante belicoso que derrotará a todos los enemigos de Roma y mantendrá el reino hasta la llegada del Anticristo.

El Emperador se dirigirá a Jerusalén y en el monte de los Olivos depondrá su cetro y su corona: «Hic erit finis et consumatio romanorum chistianorumque imperium».

Terminado este imperio, vendrá el Anticristo, de la tribu de Dan, nacido en Babilonia y realizará acciones maravillosas, como resucitar a los muertos y seducir a los creyentes para que apostaten de su fe.

Sin embargo, no hay que ver en el monje Adsón a un profeta que intente proclamar la llegada inminente del Anticristo. Frente a un escatologismo tan exagerado, el *Libellus* de Adsón representa una idea bastante extendida en esta época por la que la llegada del enviado diabólico no tendría lugar hasta que el Imperio Romano no hubiese perecido completamente, de acuerdo con el espíritu y hasta con la letra de la II Carta de Pablo a los Tesalonicenses en la que les pide calma y moderación ante actitudes escatológicas tan radicales.

Sobre fuentes bíblicas clásicas (Génesis, Daniel, Pablo, Apocalipsis), apoyado en los escritos sibilinos y en sus propios pensamientos, traza Adsón la biografía del Anticristo, cuya procedencia judaica, de la tribu de Dan, es indudable. Nace en Babilonia y desarrolla su actividad en Corozaín y Bethsaida, señalando además su poder y su santidad fingida.

Será concebido en pecado y nacerá como los demás hombres, de un padre y de una madre humanos, aunque el diablo, a modo de Espíritu no santo, entrará en el útero de su madre.

Después de su estancia en Babilonia, vendrá a Jerusalén, donde perseguirá a los cristianos, aunque antes tratará de seducirlos diciendo que es el Hijo de Dios, utilizando toda clase de estratagemas: regalos, milagros y hasta el terror. El periodo de esta tribulación durará tres años y medio, al final de los cuales, cuando se separen los reinos del Imperio Romano, se acabará el poder de este espíritu maligno.

Mientras permanezca la dinastía de los reyes francos, la antigua dignidad romana no perecerá del todo, ya que se mantendrá en sus reyes hasta que, finalmente, el "último Emperador", después de gobernar su reino, se dirigirá a Jerusalén y en el monte de los Olivos dejará el cetro y la corona como señal del final del Imperio Romano. Éste será el momento en que vendrá el Anticristo.

Su final tendrá lugar, después de la venida de Enoch y Elías, en el mismo monte de los Olivos: «Dios lo destruirá con el soplo de su boca» (II Tes.)

Independientemente de sus creencias personales, el historiador del Medioevo se tiene que preguntar fríamente qué significado tiene este recurso retórico al personaje del Anticristo. ¿Se trata, únicamente, de infundir miedo al pueblo fiel para que se prepare debidamente para el "día del Señor"?

Mircea Eliade en su obra *Mito y realidad*[1], nos habla del reino del milenio de Apocalipsis 20, y, dentro de este contexto, cabe pensar que el reino del

[1] Eliade, M., *Mito y realidad*, Madrid, Guadarrama, 1968, p. 80.

Anticristo equivale, en cierto modo, a un retorno al caos originario, es decir, nos recuerda el viejo combate primigenio de Dios y el Dragón, en definitiva, la clásica lucha entre el bien y el mal.

Para Henri Focillon en *El año mil*, con esta imagen lo que se pretende es defender la permanencia de la idea imperial en Occidente después de la descomposición del Imperio Carolingio. Por tanto, no hay que tener miedo al fin del mundo y a la aparición del Anticristo, mientras "los reinos no se separen del Imperio Romano".

No ha llegado, pues, el final de los tiempos. Mientras los francos tengan reinos que sostengan la pervivencia de ese antiguo Imperio Romano, su dignidad no se derrumbará completamente.

No obstante, como afirma Focillon[2], "en vísperas de los días en que, en efecto, se iba a reconstituir el imperio sobre otras bases y en beneficio de la casa de Sajonia, esta confianza de un abad de las Galias en la función imperial de la monarquía franca tiene algo de patético".

Así pues, la función del mito medieval del Anticristo es crear un sistema propagandístico que reivindique una especie de *monarquía universal*, cuyo protagonista es el Imperio de la *Respublica Cristiana* cuyo reto más claro es la conquista de Jerusalén.

No olvidemos la función movilizadora de este mito del Emperador escatológico en la época de las cruzadas, sobre todo, cuando una multitud oprimida reivindicaba todo género de esperanzas mesiánicas.

Las cruzadas se presentan, así, como una obra de caridad que imita el sacrificio de Cristo en la cruz, que dio su sangre por la salvación de la humanidad. Y, como hemos dicho, el objetivo de toda cruzada es Jerusalén como lugar de los acontecimientos fundadores del cristianismo y, por tanto, como centro cósmico cuya conquista es condición necesaria para el cumplimiento de la doctrina del Anticristo, ya que éste sólo vendrá cuando esta ciudad haya sido conquistada y los infieles convertidos[3].

> «La idea de que una renovación del Imperio en Jerusalén había de preceder a la venida del Anticristo fue, sobre todo, alimentada y sostenida por

---

[2] *o. c.*., p. 75.

[3] García Pelayo, M., *El reino de Dios, arquetipo político,* Revista de Occidente, p. 172.

el partido imperial durante su lucha contra la curia, ya que hacía del Imperio un momento necesario no solo de la historia sino del orden cósmico. Pero, con todo, no deja de estar también presente en la cruzada de Urbano II, quien afirmó en Clermont que, de acuerdo con los profetas, la venida del Anticristo había de ser precedida necesariamente de una renovación del Imperio Cristiano en Tierra Santa que nutriera a los paganos con la fe»[4].

II

Si nos centramos más en el trasfondo político de la doctrina del Anticristo, no hay más remedio que ir a la II Epístola de Pablo a los Tesalonicenses, en la que aparece una frase enigmática que encierra *in nuce* toda la teoría política altomedieval[5]: "Y ahora ya sabéis lo que le detiene con el objeto, de que no se manifieste sino a su tiempo". (II Tesal. 2,6).

La Segunda Epístola a los Tesalonicenses es un escrito pseudoepigráfico de los años 80 del círculo paulino, en la que, frente a un escatologismo inminente, se defiende un escatologismo realizado pero no consumado definitivamente, enumerándose con minuciosidad las etapas que nos separan del final a través de una serie de signos premonitorios: 1) el misterio de la iniquidad ya está presente y operante, 2) al que se le enfrenta un agente de carácter impreciso que trata de frenarle, 3) el signo más evidente de la presencia del mal es la apostasía generalizada, 4) finalmente tendrá lugar la muerte del Anticristo y la segunda venida de Cristo.

La idea de esta epístola es la siguiente: la iniquidad trabaja ya en el misterio. Los cristianos viven el eón presente dentro de una espera no inminente, que durará mientras que "el que lo retiene" impida a Satán ejercer su acción entre los humanos con todo su poder de seducción.

Cuando se vaya el retenedor (Emperador), entonces aparecerá el adversario de Dios condenado a la perdición y obrará falsos prodigios, propios de Satán. Pero al final Cristo lo aniquilará "de un soplo", sólo con su venida. Estamos en el final del primer acto de la parusía.

---

4 *o. c.*, p. 63.

5 Schmitt, C., *El nomos de la tierra*, Madrid, Centro de E. Constitucionales, p. 37 ss.

A la hora de interpretar algunos de estos símbolos, queda claro quién es el Adversario o Anticristo como una fuerza de orden moral relacionada con Satanás, que puede ser un individuo o una colectividad.

Por otra parte, el que lo retiene puede representar al Imperio Romano como fuerza sólida y estable que, con su poder, ha de mantener a raya al Adversario por mucho tiempo. Debido a este plan, es lógico que esta misión se vaya transmitiendo desde los últimos emperadores romanos a los reyes bárbaros, en concreto, a aquellos pertenecientes a la monarquía carolingia, y en esa función retenedora estriba toda la legitimidad del Imperio como poder constituido.

Sólo cuando desaparezca el último Emperador, surgirá el Anticristo, en medio de la apostasía general.

El terror colectivo que se experimentó al final del siglo X estaba en consonancia con las viejas leyendas del final de los tiempos, de acuerdo con una interpretación literal del Apocalipsis que expresaría el límite exacto de la terminación de la historia del mundo:

> «Y vi bajar del cielo un ángel que tenía la llave del abismo y una gran cadena en su mano. Y cogió al dragón, la serpiente antigua, que es el Diablo y Satanás y lo ató para mil años y lo lanzó al abismo y cerró, y puso el sello por encima de él para que no seduzca ya más a las naciones hasta que hayan cumplido los mil años; pasados éstos, tiene que ser desatado por breve tiempo….»
>
> «Y cuando se hubieran cumplido los mil años, será Satanás soltado de su prisión y saldrá a seducir a las gentes que están en los cuatro ángulos de la tierra, a Gog y a Magog, con el fin de reunirlos para la batalla cuyo número es como la arena del mar….» (Ap.. 20, 1–9).

La llamada de la Epístola es bastante clara: «No os dejéis impresionar tan pronto… ni os alarméis como si estuviera inminente el día del Señor».

Y sigue diciendo el Apóstol: «Que nadie os engañe u os seduzca», sólo falta que el que lo detiene ahora desaparezca de en medio. En este caso se manifestará abiertamente el hijo de la perdición hasta que el Señor Jesús lo destruya con el soplo de su boca».

Vemos, pues, cómo esta escatología realizada hace un uso retórico de la figura mítica del Anticristo con el fin de legitimar la Monarquía Universal dentro de la Cristiandad o, lo que es lo mismo, el Imperio en la *Respublica Cristiana.*

Si analizamos otros autores, encontraremos confirmación de lo que venimos diciendo. Para Ireneo de Lyón el verdadero protagonista, disimulado en el siniestro personaje del Anticristo, es el diablo, ya que él desde siempre ha pretendido ser adorado como Dios y ser proclamado Rey del mundo, dueño y señor de todo lo creado. Su arma es la mentira y la apostasía y toda su malicia pasa al Anticristo:

> *«Ille (Antichristus) enim omnem suscipiens diaboli virtutem veniet non quasi rex iustus nec quasi in subiectione Dei legitimus, sed impius et iniustus et sine lege, quasi apostata et inicuus et homicida, quasi latro: diabolicam apostasiam in se recapitulans, et idola quidem seponens ad suadendum quod ipse sit Deus, se autem extollens unum idolum, habens in semetipso reliquorum idolorum varium errorem, ut hi qui per multas abominaciones adorant diabolum, hi per hoc unum idolum serviant ipsi».*

Todo induce a creer que el Anticristo aparecerá en forma llamativa, ya que el aparato exterior del poder disimula muy bien la mentira. Tres aspectos descubre Ireneo en este personaje maligno: 1) en su mente se recapitula toda apostasía, 2) a través de su voluntad lleva a cabo obras erróneas, 3) a través de su persona intenta confundir a la gente haciéndolas creer que él es Dios.

Sus obras son mágicas, secundadas por demonios y espíritus malignos. De manera que, cuando se elimine la apostasía de la tierra, podrá instaurarse el Milenio de los justos.

Otro abad contemporáneo, Haimo de Halberstadt, en su *Comentario a la II Epístola a los Tesalonicenses* nos habla de que el misterio de la iniquidad está representado por Nerón y por los emperadores romanos hasta Diocleciano que han perseguido a los cristianos, a los que hay que añadir la figura de Juliano el Apóstata.

Con lo cual no hace sino confirmar la opinión de San Agustín en la *Ciudad de Dios*, para el que "la impiedad escondida" se refería a Nerón, cuya conducta estaba siendo como una especie de primicia del Anticristo.

Así pues, el cristiano auténtico debería vivir en el temor ante la aparición del Anticristo, no sea que, seducido por él, demuestre ser discípulo suyo y no de Cristo.

En medio de esta atmósfera general de miedo y sentimiento de culpa, en la que el pueblo fiel había sido víctima de la seducción del Maligno y de sus mentiras, la figura de este hijo de la perdición no es un simple símbolo de

carácter escatológico sino que está intrínsecamente relacionado con la forma de hacer política en el Alto Medioevo, ya que, como hemos dicho, representa lo que hoy los portavoces políticos denominan el "eje del mal", ese enemigo exterior que hay que abatir, base de los poderes constituidos del Imperio, cuya continuidad en el tiempo a través de las monarquías bárbaras tiene como único objetivo frenar y retrasar la llegada de este ser inicuo "para que su aparición llegue a su tiempo debido".

SOBRE EL ANTICRISTO (LIBRO UNO)

(Traducción castellana de la epístola latina del monje Adsón a la reina Gerberga sobre el nacimiento y el tiempo del Anticristo. (*P. L.* 101, col.1131 – 1134))

«Si queréis saber algo sobre el Anticristo, os habéis de fijar primero por qué se llama así, porque será contrario en todo a Cristo y hará cosas opuestas a Él».

Cristo vino humilde, él vendrá soberbio. Cristo vino a elevar a los humildes y a justificar a los pecadores. Aquél, en cambio, derribará a los humildes, engrandecerá a los pecadores, exaltará a los impíos y enseñará siempre vicios que son contrarios a las virtudes, aniquilará la ley evangélica, restablecerá la cultura demoníaca en el mundo y, buscando una gloria vana, se llamará a sí mismo Dios omnipotente.

Así pues, el Anticristo tiene muchos ministros de su infidelidad, los que ya le precedieron, como Antíoco, Nerón o Domiciano; ahora, en nuestro tiempo, hemos conocido a muchos anticristos. Todo aquel, ya sea laico, del clero secular o monje que viva contra la justicia, ataque la regla de su orden y blasfeme aquello que es bueno, es anticristo y ministro de Satanás.

Pero veamos algo sobre la aparición del Anticristo. Lo que voy a decir no lo finjo ni lo pienso por su propio sentido, sino que lo he encontrado en todos aquellos escritos que he vuelto a leer diligentemente en los libros auténticos. Como dicen nuestros autores, el Anticristo ha de nacer del pueblo judío, de la tribu de Dan, según la profecía que dice: "Es Dan como serpiente en el camino, como víbora en el sendero" (*Gen* 49,17). Como serpiente en el camino se sentará y estará en el sendero para herir a aquellos que transitan por la senda de la justicia y matarlos con el veneno de su malicia. Nacerá de la unión sexual de un padre y una madre, como los demás hombres, no como algunos dicen, únicamente de una virgen; sin embargo, será concebido todo él en pecado y en pecado será engendrado y en pecado nacerá. Al comienzo

de su concepción, el diablo entrará en el útero de su madre y con su fuerza lo protegerá y lo guardará en el vientre de su madre y este poder del diablo siempre está con él. Y de la misma manera que el Espíritu Santo vino a la madre de Nuestro Señor y la cubrió con su fuerza y la llenó de divinidad para que concibiese del Espíritu Santo y lo que naciese fuese santo y divino, así también el diablo descenderá a la madre del Anticristo y la llenará a toda ella y la rodeará, y la tendrá y la poseerá tanto por dentro como por fuera, a fin de que con la ayuda diabólica y por obra de varón conciba y lo que nazca será todo él perverso y perdido. De ahí que ese hombre se le llamará Hijo de la Perdición (*II Tes* 2,3), porque, en la medida de su poder, echará a perder al género humano y él mismo será objeto de perdición.

Habéis oído cómo nacerá. Ahora oíd el lugar donde debe nacer. Pues de la misma manera que nuestro Señor y Redentor previó Belén como el lugar donde pudiera asumir su humanidad por nosotros y se dignase a nacer, así el diablo comprendió que el lugar apto para nacer aquel hombre perdido, denominado Anticristo, de donde debía originarse la raíz de todos los males, era la ciudad de Babilonia… En esta ciudad, pues, que en otro momento llegó a ser la preclara y gloriosa urbe de los gentiles y cabeza del reino de los Persas, nacerá el Anticristo. Y en las ciudades de Betsaida y Corazoim se criará y crecerá, esas ciudades a las que el Señor ataca en el evangelio con estas imprecaciones: «Ay de ti Betsaida, ay de ti Corozaim…» (*Luc* 10,13).

Tendrá, pues el Anticristo sus magos, encantadores, maleficios, que, a través de la inspiración del diablo le educarán y le enseñarán y le imbuirán de toda iniquidad, falsedad y artes abominables. Los espíritus malignos serán sus guías, sus aliados y compañeros inseparables.

Después, viniendo de Jerusalén, matará con diversos tormentos a todos los cristianos que no pudo convertir y pondrá su sede en el templo santo. Ese templo destruido que construyó Salomón a Dios, ahora se volverá a edificar de nuevo, se restaurará a su estado primitivo y él se circuncidará, mintiendo al afirmar que es el Hijo de Dios Omnipotente.

En primer lugar, convertirá a su causa a los reyes y príncipes, después, a través de éstos, a los restantes pueblos. Los lugares que recorrió el Señor Jesucristo los destruirá y después enviará mensajeros y predicadores por todo el mundo. Su predicación y poder se extenderá de un mar a otro, de Oriente hasta Occidente, desde el Aquilón hasta Septentrión.

Hará, también, muchos signos, grandes e inauditos milagros: los árboles comenzarán de repente a crecer y a secarse, el mar empezará a estar agitado y al instante estará en calma, las naturalezas se cambiarán en diversas formas, la atmósfera se verá agitada por toda clase de vientos y tempestades y aparecerán muchas cosas insólitas: los muertos resucitarán a la vista de los hombres «de modo que lleguen a inducir al error a los elegidos, si pudiesen.» (*Mat* 24,24)

Así pues, cuando vean tantos y tales signos aquellos individuos perfectos y elegidos de Dios, dudarán si éste es Cristo, que vendrá en el fin del mundo, según las Escrituras.

Todos estos milagros serán falsos a través de los encantamientos diabólicos, pero a los incrédulos y pecadores les parecerá que son verdaderos.

Instigará una persecución contra los cristianos y todos los elegidos por toda la tierra. Se dispondrá contra los fieles de tres formas: con el terror, con regalos y con milagros. Dará a los que crean en él abundancia de oro y plata. A los que no pueda engañar con regalos, tratará de superarlos con el terror, y, si no los puede vencer así, intentará reducirlos con signos y milagros. Y a los que no pueda deshonrar ni con signos, intentará matarlos a la vista de todos con una muerte miserable. Entonces habrá una tribulación que no había existido desde el comienzo del mundo hasta el presente. Los que estén en el campo, huyan a los montes. Y los que estén sobre el techo no desciendan a la casa para coger algo de ella. Entonces cualquier cristiano que sea encontrado, o negará a Dios o lo mandará matar con la espada, o con el fuego de la fragua o por medio de serpientes u otras bestias o cualquier otro género de tormento, si permaneciera en la fe.

Esta tribulación tan terrible y tremenda durará en todo el orbe unos tres años y medio. Entonces aquellos días se acortarán para los elegidos, pues, a no ser que el Señor abrevie los días, todo individuo no será salvo.

Por lo que respecta al tiempo de la venida del Anticristo o a su aparición el día del Juicio, Pablo en la *II Epístola a los Tesalonicenses* dice: «En lo que concierne a la venida de nuestro Señor Jesucristo os rogamos», manifiesta en este lugar donde dice: «Ya que en primer lugar tiene que venir la separación y manifestarse el hombre impío, el Hijo de la Perdición». Sabemos, pues que después del Reino de los Griegos y aún después del Reino de los Persas, de los que en su tiempo estuvo en vigor una gran gloria y floreció un gran poder, se inició la época del Reino de los Romanos que fue el más fuerte de todos los reinos antiguos y llegó a dominar todos los

reinos de la tierra, y todas las naciones y pueblos estuvieron bajo su poder y le sirvieron con sus tributos.

De ahí, pues, que diga el Apóstol Pablo que el Anticristo no vendrá al mundo a no ser que primero llegue la separación, es decir, a no ser que se separen todos los reinos del Imperio Romano, al cual antes estaban sujetos. Este tiempo aún no ha llegado porque, aunque veamos al Imperio Romano que ya está destruido en gran parte, sin embargo, mientras permanezcan los reyes francos, que son los que deben poseer el Imperio Romano, la dignidad romana no perecerá del todo, ya que se mantendrá en sus reyes.

Algunos doctores nuestros dicen que uno de los reyes francos poseerá el imperio completamente, lo cual sucederá en un tiempo último y él mismo será el máximo y último de todos los reyes; el cual, después de gobernar felizmente su reino, se acercará finalmente a Jerusalén y en el Monte de los Olivos dejará el cetro y la corona (éste será el fin y la consumación del imperio de los Romanos y los cristianos), e inmediatamente, conforme a la opinión citada del apóstol Pablo, dicen que vendrá el Anticristo.

Y entonces se manifestará el hombre del pecado, el Anticristo; el cual, aunque sea hombre, será la fuente de todos los pecados e hijo de la perdición, es decir, hijo del diablo, porque a través de todo se cumplirá su voluntad, ya que la plenitud de la potestad diabólica y de todo mal ingenio habitará corporalmente en él, en el que estarán escondidos todos los tesoros de la malicia y de la iniquidad. Se enfrentará a Cristo y a todos sus seguidores, y se levantará, es decir, se erguirá por su soberbia sobre todo lo que dice Dios, es decir, sobre todos los dioses de los gentiles, Apolo, Júpiter, Mercurio, los que los paganos aceptan como dioses. Sobre estos dioses se levantará el Anticristo porque se hará mayor y más fuerte que todos ellos. Y no sólo sobre ellos sino también sobre todo lo que es objeto de culto, es decir, sobre la Santa Trinidad, que debe ser adorada y reverenciada por toda criatura. Y se levantará de tal modo que se sentará en el templo, manifestándose como si fuera un dios. Ya que, como dijimos antes, nacido en la ciudad de Babilonia, viniendo a Jerusalén se circuncidará, diciendo a los judíos: Yo soy el Cristo que os ha sido enviado de nuevo, que ha venido para vuestra salvación, para que los que estáis dispersos podáis uniros y defenderos. Entonces vendrán a él todos los judíos, pensando recibir a Dios, pero al que recibirán es al diablo.

Incluso el Anticristo se sentará en el templo de Dios, es decir, en la Santa Iglesia, deseando hacer mártires a todos los cristianos. Y será enaltecido y

magnificado, ya que en él estará el diablo, cabeza de todos los males y rey de los hijos de la soberbia. De manera súbita y de forma imprevista vendrá el Anticristo y todo el género humano se engañará con sus errores y será objeto de perdición.

Antes de su aparición, serán enviados profetas al mundo: Enoch y Elías que prepararán a los fieles del pueblo de Dios contra el Anticristo con armas divinas. Los instruirán y confortarán, preparando a los elegidos para la guerra, enseñándoles y predicándoles durante tres años y medio. Estos dos grandes profetas convertirán a la gracia de la fe a los hijos de Israel y a quienes fueron encontrados durante este tiempo, y se convertirán en insuperables dentro de los elegidos por una tribulación tan grande. Entonces se cumplirá lo que dice la Escritura: «Si el número de los hijos de Israel fuera como las arenas del mar, sólo los restantes serán salvos» (*Rom* 9,27) Después de predicar durante tres años y medio, pronto comenzarán a enardecerse las persecuciones del Anticristo y, en primer lugar, se apoderará de las armas de aquellos que después matará, de acuerdo con lo que dice el *Apocalipsis* (9,7): «Y cuando acaben su testimonio, la bestia descenderá del abismo y les hará la guerra y los matará».

Después que estos dos hayan muerto, persiguiendo a los restantes fieles, hará mártires gloriosos o los convertirá en apóstatas. Y el que crea en él, recibirá la señal de su carácter en la frente.

Pero ya que hemos hablado de su origen, digamos ahora algo de su final. Así pues, este Anticristo, hijo del diablo, artífice pésimo de todo tipo de malicia, después que haya atormentado a todo el mundo con toda clase de persecuciones y haya torturado al pueblo de Dios con varios tormentos, después que haya matado a Enoch y a Elías y haya coronado con el martirio al resto que ha perseverado en la fe, vendrá finalmente la ira de Dios contra él, como escribió el apóstol Pablo, diciendo: «Al cual el Señor Jesucristo destruirá con el soplo de su boca».(*II Tes* 2,8). Ya sea el Señor Jesús con la potencia de su visión o el Arcángel Miguel con el poder de Jesucristo lo matará, no por el poder de cualquier otro ángel o arcángel.

Enseñan los doctores que el Anticristo morirá en el monte de los Olivos, donde Dios ascendió a los cielos. Debéis saber que cuando el Anticristo muera, inmediatamente no vendrá el Señor a juzgar sino que esperará a que aquellos que fueron seducidos hagan penitencia, como hemos entendido en el libro de Daniel.

Después que hayan hecho penitencia, nadie sabe cuánto tiempo pasará para que el Señor venga, sino que permanece en el secreto de sus disposiciones, ya que juzgará al mundo en aquella hora en la que desde todos los siglos había determinado hacerlo.

PROLEGÓMENOS A UNA LECTURA POLÍTICA DE *LA CIUDAD DE LAS DAMAS*

Iole Turco
Università degli Studi di Salerno

La Ciudad de las Damas es la obra más conocida de Christine de Pizan (c.1365–c.1430),[1] escritora al servicio de la corte de Francia, en la que Carlos V había desarrollado un programa político-cultural magnífico: su biblioteca en el Louvre llegó a contener más de 1.200 volúmenes, símbolo de su grandeza y de su autoridad.[2] El rey había fomentado una actividad de traducción al francés de las obras filosóficas antiguas más significativas de la época, entre ellas destacaban las que trataban de la naturaleza y finalidad del Estado y de la acción política, como los tratados ético-políticos de Aristóteles.[3] Para ello Carlos V confió en unos intelectuales, la mayoría de los cuales de la Universidad de París, que pudieran contribuir a la difusión de los conocimientos más allá del círculo de los eruditos, otorgar al francés la dignidad de lengua docta, y así divulgar algunas de las ideas políticas y de los intereses que caracterizaban el *modus operandi* del rey en la administración del reino.

La obra de Christine, que se desarrolla en clima de renovación cultural, revela un profundo interés no sólo literario,[4] sino una necesidad de traducción práctica de los valores que la literatura misma lleva, una inquietud aristotélicamente política que llega a una de sus expresiones más refinadas en *Le livre du corps de policie*.[5] Este texto fue redactado alrededor de 1407, en él la metáfora del Estado como cuerpo viviente –que se desarrolla en varias

---

[1] Para las citas, véase la edición italiana con texto francés: Pizan, C. de, *La Città delle Dame*, trad. it. de P. Caraffi, edición de Earl Jeffrey Richards, Roma, Carocci editore, 2004. Las demás ediciones consideradas son: Pizan, C. de, *La Ciudad de las Damas*, trad. es. de Marie-José Lemarchand, Madrid, Siruela, 1995; Pizan, C. de, *Le livre de la Cité des Dames*, trad. fr. de T. Moreau y E. Hicks, Paris, Stock, 1986.

[2] Blanchard, J., «Una poetessa per il re di Francia», en *Storia e Dossier*, 4 (1989), pp. 37-43; Carrara, E., «Christine de Pizan. Biografia di una donna di lettere del XV secolo», en *Quaderni Medievali*, 29 (1990), pp. 65-81.

[3] Brams, J., *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Milano, Jaca Book, 2003.

[4] Es posible consultar la bibliografía general de las casi cuarenta obras de Christine en *Archives de littérature du Moyen Age*, en http://www.arlima.net/ad/christine_de_pizan.html.

[5] Langdon Forhan, K., *The book of the body politic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

formas desde el *Policraticus* de Juan de Salisbury, pasando por Marsilio de Padua y llegando hasta Maquiavelo y Hobbes[6]– es un *instrumentum* del que Christine se sirve hábilmente para que pueda llegar a sugerir una pragmática del rol del príncipe.[7]

Sin embargo, en lugar de ocuparme de la teoría política de Christine, a través de elementos abstraidos de sus obras cuyo contenido sea más evidentemente político,[8] enucleando su teoría del Estado y buscando las fuentes utilizadas para la elaboración de un ideal de monarquía mixta,[9] mi objetivo es una lectura filosófica propedéutica a su teoría política, llevada a partir del análisis de algunos elementos puntuales que se encuentran en el texto de *La Ciudad de las Damas*. De hecho, en esta obra de 1405, Christine utiliza unos argumentos de carácter ético-moral que, a través de un despojo de las metáforas, revelan su naturaleza originariamente política. El interés político de Christine no sorprende si se considera, desde una perspectiva exquisitamente historiográfica, que su vida está arraigada dentro de un marco político que la alimenta no sólo en su sustentamiento, sino que sobre todo a un nivel intelectual y cultural.[10] En obras como *Prudence ou Prod'hommie de l'homme* y *Le livre de la Cité des Dames*, Christine revela que la prioridad, antes de la reflexión sobre «la mejor forma de gobierno»,[11] sea la estructura moral del rol del monarca dentro de una arquitectura política, evidentemente jerárquica, que prevé el gobierno de uno solo. En este último sentido es cierto que la política influencia la estructura ética en la obra de Christine,[12] pero queda la prioridad de la estructura moral del rol del rey en la actuación política: en efecto, el *leitmotiv* de la biografía de Carlos V de Francia, *Les fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*,

---

[6] Briguglia, G., *Il corpo vivente dello stato*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.

[7] Nederman, C. J., Langdon Forhan, K., *Medieval political theory, a reader. The quest for the body politic, 1100-1400*, London & New York, Routledge, 1993.

[8] Nederman, C. J., Langdon Forhan, K., *o. c.*; Green, K., Mews, C. J., *Healing the body politic: the political thought of Christine de Pizan*, Turnhout, Brepols Publishers, 2005.

[9] Langdon Forhan, K., *The political theory of Christine de Pizan. Women and gender in the early modern world*, Burlington, Ashgate, 2002, p. 75.

[10] Blumenfeld-Kosinski, R., *Christine de Pizan and the political life in late medieval France*, in Altmann, B. K., McGrady, D. L., *Christine de Pizan: a casebook*, London & New York, Routledge 2002, pp. 9-24.

[11] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, traducción de S. Rus Rufino y Joaquín E. Meabe, Madrid, Tecnos, 2009, X 9, 1181b 20, p. 460.

[12] Langdon Forhan, K., *o. c.*, pp. 119 ss.

que Felipe le había comisionado en 1404, es la envergadura de los valores morales que guían las acciones del rey hacia un único *skopós*: el bien común.[13]

Para la línea de interpretación de la *Ciudad* que querría sugerir, hay que empezar reflexionando dentro de dos directrices principales: por un lado, la partición aristotélica entre ciencias teóricas y prácticas, por la que ética y política constituyen y legitiman la dimensión práctica del *theorein*. Por otro lado, la relación entrelazada entre ética y política dentro del marco más amplio de una política como «filosofía de los asuntos humanos»,[14] que trata del bien y de la felicidad del hombre, *id est* una filosofía política como «ciencia que trata de las acciones y de las costumbres, de los hábitos y estados del hombre, es decir, de la virtud».[15] Si para Aristóteles la actuación del hombre dentro de la comunidad política es lo esencial de la ética, Christine revela a su vez la cercanía de su modelo de ser humano al ideal griego de hombre como ciudadano, dando por entendido que en el contexto monárquico francés el ciudadano no puede ser el *polítes* griego sino el súbdito.[16] Christine revela de tal forma el mismo interés hacia Aristóteles que caracteriza su entorno, pero eso tampoco quiere decir que su interpretación de los preceptos aristotélicos sea correcta. Christine considera que Aristóteles sea «le prince des philosophes et en qui philosophie naturelle et morale fu souverainement»,[17] y lee verosímilmente las obras del filósofo de Estagira, la *Ética* y la *Política*, en las traducciones de Nicolás de Oresme.[18] Como ha sido bien aclarado en la historiografía filosófica, a él se debe la primera traducción de la *Ética a Nicómaco* a una lengua vernácula, por la que utilizó la *Translatio vetus* de Roberto Grosseteste y los comentarios de Tomás de Aquino.[19] Traducida la *Ética* hacia 1370 por encargo de Carlos

[13] Pizan, C. de, *Le livre des faits et bonnes moeurs du roi Charles V le Sage*, trad. fr. de T. Moreau y E. Hicks, Paris, Stock, 1997.

[14] Aristóteles, *o. c.*, X 9, 1181 b 15, p. 460.

[15] Aristóteles, *o. c.*, p. 461 n. 48.

[16] *Comentarios a la 'Política' de Aristóteles en la Europa medieval y moderna (siglos XIII al XVII)*, Estudio preliminar y edición de obras digitalizadas de S. Rus Rufino, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2008, p. 75.

[17] Christine cita a Aristóteles en numerosas partes del texto, diciendo además que ha leído la *Metafísica*. Pizan, C. de, *La Città delle Dame*, *o. c.*, pp. 48, 102, 198.

[18] Cfr. Langdon Forhan, K., *o. c.*, p. 75 s., aclara su hipótesis del débito de Christine hacia Nicolás de Oresme por lo menos en la reflexión política.

[19] Oresme, N. de, *Le Livre de Ëthiques d'Aristote*, edición de A. D. Menut, New York, Stechert, 1940; Rus Rufino, S., *Estudio preliminar*, en Aristóteles, *o. c.*, pp. xvii-cxxix, p. xlvi; Quillet,

V, dentro de su programa político-cultural de traducciones de *auctoritates* antiguas al francés, Nicolás trabajó a la traducción y al comentario a la *Política*, siguiendo el texto latino de Guillermo de Moerbeke.[20]

Esbozado de manera sintética el contexto cultural en que el pensamiento de Christine de Pizan se inscribe –y que cuenta con otras fuentes, entre las que destacan además Platón, San Agustín y Cicerón–, mi recorrido dentro de la *Ciudad* pasa por la recuperación, dentro de esta obra de literatura y de su reflexión ética, de dos conceptos políticos: el bien común y la justicia.

La crítica ha propuesto varias lecturas de las directrices principales del nucleo teórico de *La Ciudad de las Damas*, siguiendo el paradigma crítico feminista. Sin embargo, a pesar de la respuesta teórica de Christine de Pizan al modelo misógino representado por Jean de Meung en el *Roman de la Rose*,[21] que en realidad reflejaba la estructura misógina de la cultura de su tiempo, la obra no se reduce simplemente a una apología del sexo femenino, ni sólo a una etapa fundamental de la historia de género. Si esta querella es la *conditio sine qua non* para que Christine emprenda la construcción de la ciudad perfecta, creer que la querella agote en sí misma el conjunto de las finalidades recogidas en la obra, comportaría una perdida de sentido general. Christine utiliza la *auctoritas* de Aristóteles para demonstrar que la mujer, como el hombre, es un ser racional que, siguiendo las disposiciones propias de su naturaleza, puede actuar de forma recta y según justicia dentro de un marco político. La metáfora de las tres damas *Raison, Droiture, Justice*, que ayudan a Christine en la construcción de la ciudad ideal, sugiere los tres niveles de la realidad, es decir el *ordo rationalis* que estructura la realidad ontológica del ser humano y su proyección en el orden ético y político. Como el hombre es un ser racional, al igual la mujer es dotada de una naturaleza racional; como el hombre es un ser sociable en sí mismo y puede actualizar su naturaleza racional y social dentro de una comunidad, una vez más la mujer tiene la misma vocación. Si la comunidad política –como la *pólis* de los griegos–[22] es el contexto en que

J., *Autour de Nicole Oresme: Actes du Colloque Oresme organise a l'universite de Paris 12*, Paris, Vrin, 1990, p. 235.

[20] Rus Rufino, S., *Comentarios a la 'Política' de Aristóteles en la Europa medieval y moderna (siglos XIII al XVII)*, *o. c.*, p. 87.

[21] Pizan, C. de, *La Città delle Dame*, *o. c.*, *passim*.

[22] Para una traducción puntual del término *pólis*: Rus Rufino, S., *Estudio preliminar*, en Aristóteles, *o. c.*, pp. 12-13, n. 30.

el individuo *es* y *existe*, haciendo experiencia de la doble dimensión del vivir y del *con*vivir, y actuándo*se* conforme a un fin en vista de la perfección humana, pues la *Ciudad* se configura para la mujer como el plano político de actuación de su perfección.

Christine necesita reconocer el *status* político de la mujer, y para ello podría haber agotado su reflexión asumiendo simplemente el dado de fé y la similitud entre la mujer y la más virtuosa entre las mujeres, la Virgen María como *theotókos*, es decir la *genitrix Dei.* Sin embargo, eso no podía haber sido suficiente si se considera, por un lado, que Christine ha emprendido una lucha cultural, y por otro que es una literata, no es una mística, ni una teóloga. Por lo tanto, tiene que argumentar, y la especificidad de su argumentación se desarrolla a través de la metáfora política.

¿Cuál es el *telos* que Christine ve como fundamento básico de la construcción de esta metáfora? ¡Es aquí que la herencia filosófica de Aristóteles se hace manifiesta, en la búsqueda del *telos* más grande para el ser virtuoso que vive en la comunidad política! En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles analiza el concepto de Bien en un doble plan:

> «… Pues aunque sea uno mismo el propio y el de la comunidad política, mayor y más perfecto se muestra alcanzarlo y preservarlo para las comunidades políticas; porque, es satisfactorio procurarlo para uno pero es más hermoso y divino procurarlo para el ámbito de las asociaciones humanas y para las comunidades políticas. Este es aquí nuestro camino que hace referencia esencialmente a las acciones del miembro del cuerpo político».[23]

Por su parte, la escritora de la *Ciudad* acoge el concepto aristotélico de Bien común para legitimar la mujer a la acción dentro del marco de la comunidad política, insistiendo sobre una consideración de los valores morales como plataforma normativa universal para una coexistencia que congregue todo el género humano:

> «… Autre chose n'est bien commun ou publique en une cité ou pays ou communité de peuple fors un prouffit et bien general, ouquel chacun, tant femmes comme hommes, particippent ou ont part. Mais la chose qui seroit faicte en cuidant proffiter aux uns et non aux autres, seroit appellé bien privé ou propre, et non mie publique. Et ancore moins le seroit le bien que on touldroit aux uns pour donner aux autres et tele chose doit

[23] Aristóteles, *o. c.*, I, 2, 1094 b 5-10, pp. 12-15.

estre appellee non mie seulement bien propre ou privé mais droicte extorcion faite a autrui en faveur de partie et a son grief pour soustenir l'autre (…). Et n'est mie doubte que les femmes sont aussi bien ou nombre du peuple de Dieu et de creature humaine que sont les hommes, et non mie une autre espece, ne de dessemblable generacion, par quoy elles doyent estre forcloses des enseignemens moraux».[24]

Si la totalidad confiere sentido a las partes, así la condición de la mujer es analizada y rehabilitada siempre y sólo empezando por la *Ciudad*, que es la totalidad; asimismo, el bien de la mujer es parte del bien común, y no se la puede excluir de ello por no ser presuntamente capaz de virtud. La mujer es un ser racional, por eso puede ser virtuosa, pero el contexto de su actuación es la sociedad, la *Ciudad*; a la vez, más perfecta es la *Ciudad*, más posibilidad hay para que la mujer pueda llegar a la meta de la perfección, una perfección que responde a un ideal evidentemente cristiano.

Para la construcción de la ciudad perfecta Christine utiliza una forma específica de visión, cosmológica y política, con el fin de vehicular su pensamiento: las tres damas coronadas están para ayudarla, con sus consejos, en la construcción de una ciudad fortificada y que no pueda ser vencida, es decir metafóricamente una argumentación inconfutable. La relación entre las tres es esencial: la primera dispone, la segunda ordena y la tercera perfecciona;[25] en efecto, sólo Justicia puede hacer que la *Ciudad* sea perfecta. En los tres libros de la obra, cada uno dedicado al dialogo con una dama, Christine ofrece cientos de *exempla* de mujeres como testimonios de virtud cristiana.[26] La ciudad perfecta se construye con la virtud,[27] y dentro de la arquitectura de la ciudad utópica el lugar central es el de Justicia.

---

[24] Pizan, C. de, *La Città delle Dame*, *o. c.*, pp. 376-378; en otra ocasión así se expresaba, p. 197: «Car on pourroit dire que cellui bien fait plus a eslire qui plus est valable ou prouffit et utilité publique et commune».

[25] Pizan, C. de, *La Città delle Dame*, *o. c.*, p. 62.

[26] Pizan, C. de, *La Città delle Dame*, *o. c.*, *passim*: entre los ejemplos, Semíramis, metáfora de la ley natural, el valor de las Amazonas, las ciencias de Safo y Carmenta, las sibilas y profetisas, y las literatas como Ortensia y la misma Christine. Finalmente, el *excursus* entre las virtudes simbolizadas por las mujeres se acaba en el Libro III con las vírgenes, mártires y santas, y con la celebración de la Reina, la Virgen María, símbolo de todo el sexo femenino, y llevada a la *Ciudad* por mano de Justicia.

[27] Pizan, C. de, *La Città delle Dame*, *o. c.*, p. 498: «Car vous povez veoir que la matiere dont elle est faicte est toute de vertu».

La definición de justicia ofrecida en la *Ciudad*, «je suis especiale entre les vertus, car toutes se reffierent en moy», retoma la cita de Teognis que es utilizada por Aristóteles: «en la justicia se dan juntas todas las virtudes».[28] Además, en la *Ciudad* y en las obras ético-políticas siguientes, *Prudence ou Prod'hommie de l'homme* primero, y *Le livre du corps de policie* después, Christine trata de la justicia en un sentido que remonta a la formula de Simónides, recogida por Platón en la *República*, «a cada uno lo suyo».[29] De hecho el *vassel de fin or* que Justicia lleva en su mano derecha «en guise d'une reonde mesure, (…) et sert de mesurer a un chacun sa livree de tel mesure comme il doit avoir».[30] La justicia es, como quiso Aristóteles, la virtud perfecta; sin embargo, nos quedamos entre las virtudes éticas superadas por las dianoéticas, mientras que el rol que Platón le reconoce a la idea de justicia responde, de forma más apropiada, a las exigencias cristianas de Christine.

El sentido aristotélico de la virtud de justicia, en la *Ciudad*, se revela en otro plan: en su traducción en la dimensión práctica. La tarea de Justicia en la tierra es «departir et donner la porcion a chacun du bien ou du mal qu'il a desservi»;[31] ella debe «jugier, departir et faire la paye, selon la droicte desserte d'un chacun».[32] Ésta sería, para Christine, la justicia distributiva de Aristóteles.[33] Sin embargo, en la *Ciudad*, Dios sigue siendo causa y principio de todo, por eso Justicia dice: «je suis Justice la tres singuliere fille de Dieu, et mon essence procede de sa personne purement».[34] Dios es el principio, el origen y la causa de la justicia, que en un plan casi metafísico se acerca más a una idea divina. Por lo tanto Christine, como Oresme, dentro del marco de la tradición teológica cristiana, distingue las dos dimensiones de razón y gracia,

---

[28] Pizan, C. de, *La Città delle Dame*, *o. c.*, p. 62; *Aristóteles, o. c.*, V, 1129 b 30, p. 185.

[29] Platone, *La Repubblica*, Roma-Bari, Laterza, 2000³, 331 e, p. 13, la traducción entre comillas en el cuerpo del texto es mía. Pizan, C. de, *The book of the body politic*, edición y traducción de K. Langdon Forhan, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 35: «"Justice", said Aristotle, "is a measure which renders to each his due"».

[30] Pizan, C. de, *La Città delle Dame*, *o. c.*, pp. 60-62.

[31] Pizan, C. de, *La Città delle Dame*, *o. c.*, p. 60.

[32] Ibíd.

[33] Aristóteles, *o. c.*, V, 3, pp. 194-197 (justicia distributiva). Hardie, W. F. R., *Aristotle's ethical theory*, Oxford, Oxford University Press, 1980²; Broadie, S., *Ethics with Aristotle*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1991; Zanetti, G., *La nozione di giustizia in Aristotele. Un percorso interpretativo*, Bologna, Il Mulino, 1993.

[34] Pizan, C. de, *La Città delle Dame*, *o. c.*, p. 60.

humano y divino, intentando retener algunos elementos de la argumentación aristotélica, pero quedándose en una necesidad insuperable de la legitimación del plan de lo humano y de lo racional por un principio ideal y metafísico, que es Dios. Así se hace manifiesta la preponderancia del platonismo cristiano de la tradición agustiniana sobre los intereses hacia la reflexión aristotélica; de hecho no sorprende que en el texto Christine cite más de una vez a San Agustín, cuya *Ciudad de Dios* bien parece conocer. La idea de justicia procede de Dios y participa de la esencia divina, pero sólo en un segundo momento, en su dimensión práctica, puede ser distributiva o correctiva según el criterio de proporción o de igualdad. No sorprende que Christine haya podido mezclar Aristóteles, Platón y Agustín, el Cristianismo y la tradición griega, en un intento a lo mejor sincretístico de las diferentes tradiciones muy en boga en la época. Lo que destaca es que Christine haya utilizado la *auctoritas* de Aristóteles, con su concepto de justicia, como *instrumentum* para un *telos* específico: la deconstrucción de una cultura misógina a través de la creación de una utopía política en femenino. Pues para que se reconozca la dignidad de ser racional a la mujer, hay que inscribirla en la totalidad del espacio político.

En fin, si se abstrae de la *Ciudad* la urgencia del reconocimiento del espacio político del ser humano como el único en que el ser racional –hombre y mujer– puede actualizar su naturaleza, creo que sea posible reconocer la intención política que subyace al texto. En conclusión, si Christine de Pizan no supo interpretar de manera siempre correcta el sentido y las implicaciones filosóficas más propias de la reflexión ético-política del filósofo de Estagira, fue capaz de entender que la naturaleza de los seres humanos, hombres y mujeres, se expresa y se actua en la dimensión social de una comunidad política, actuando según justicia y en vista del bien común.

EN LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO POLÍTICO MODERNO: *DE MONARCHIA*, DE DANTE

Julián Vara Martín
Universidad CEU Cardenal Herrera (Valencia)

En esta comunicación, y en los límites necesariamente breves que impone, nos gustaría apuntar la originalidad de Dante en su conocida obra *De Monarchia* por las consecuencias que tuvo. Ella marca, más que cualquier otra obra de su tiempo, el punto de inflexión de una nueva concepción del hombre y de su comprensión del orden político y de sus posibilidades. Una concepción que hará fortuna y desplegará en los siglos posteriores todas sus posibilidades lógicas. En el término de esas posibilidades, y en la decepción que suponen, nos encontramos en la actualidad. Esa nueva concepción llevó a solicitar del poder político lo que, desde los principios del cristianismo, había quedado reservado a la Iglesia. De manera que el final del siglo XIII marca el término de una etapa y el inicio de otra, en la que la forma política característica de este tiempo, el Estado, irá progresivamente sustituyendo a la Iglesia. Para no entretenernos en lo que no es objeto de esta exposición, sólo señalaremos muy sucintamente los dos hitos más importantes de este ensayo de progresiva sustitución, con Bodino y Maquiavelo, para entrar en la obra de Dante y el fundamento de esa pretensión.

I

Bodino es con justicia el padre del concepto de Estado que manejamos en la actualidad. Ese concepto se levanta sobre dos columnas, que son como otros tantos dogmas a partir de los cuales se vehicula el pensamiento político: la distinción entre lo público y lo privado, y el concepto de soberanía y sus atributos, sin los que resultaría concebible el Estado moderno.

La *distinción entre público y privado* es la primera nota específica del Estado[1] por relación a la corporación con la que guarda más semejanza: la familia. Aunque la familia es el germen y el modelo de los Estados y ambos gobiernan sobre personas, el de la familia es sobre lo propio, el del Estado es sobre lo común. Por eso, frente al poder del padre, de naturaleza privada, el del soberano

[1] Bodino, J., *Los seis libros de la república* I, 1 y 2 (Tecnos, Madrid, 1997. Traducción de Bravo Gala, P.).

cobra naturaleza pública. El hombre adquiere su condición ciudadana y su *status* político al traspasar el dintel de su hogar para tratar con otros iguales lo que concierne a varios[2].

La *soberanía*, que precisamente deriva de la condición pública del poder, es la segunda nota distintiva del Estado, y la más definitiva. Ella define, en primer lugar, la unidad del Estado, cualquiera que sean las diferencias de ley, de lengua, de costumbres, de religión o raza que se den entre los ciudadanos. Y, como consecuencia, proporciona la definición particular de ciudadano, que procede del deber de obediencia al soberano y de la obligación de protección de éste. La soberanía, así entendida, adquiere condición basilar del edificio político moderno y se convierte en su característica más propia: el poder absoluto y perpetuo de una república, «La soberanía *no es limitada*, ni en *poder*, ni en *responsabilidad*, ni en *tiempo*»[3].

Un poder absoluto y perpetuo, ilimitado en el tiempo e irresponsable. A la postre, un poder que no reconoce superior ni, por tanto, orden alguno de dependencia pues, como sabiamente dice Bodino, «si depende de otro, ya no es señor soberano», porque «sólo es absolutamente soberano quien no depende en nada de otro»[4]. Ésta, no otra, es la esencia de la soberanía: *no depender en nada de otro*, y por tanto ser *irresponsable*. La soberanía, como esencia del poder público, no reconoce orden alguno de sujeción: es absoluta.

Esto es interesante porque abunda en un principio que distingue netamente a Bodino de toda la literatura anterior a él: la virtud o el vicio no altera la sustancia de lo político, que trae su esencia de un atributo neutro, el poder soberano[5], cualquiera que sea su modo de ejercicio. Por este expediente queda distinguido el poder soberano del ejercicio del gobierno, rasgo de novedad que el mismo Bodino no quiere dejar de señalar, «debe diferenciarse claramente entre el Estado y el gobierno, regla política que nadie ha observado»[6]. El Estado descansa en aquél que tiene poder soberano, sean unos pocos, todos o sólo uno; el gobierno, por su parte, se constituye a partir del modo de ejercicio del poder soberano, en función del reparto de las magistraturas. La

---

[2] Bodino, J., *Los seis libros de la república.* I, 6.

[3] Ibíd.

[4] Ibíd., I, 9.

[5] Ibíd., II, 1.

[6] Ibíd., II, 2.

soberanía, como tal, es atributo que permanece siempre simple, indivisible e incomunicable, ya resida en uno, en los menos o en la mayor parte, pues ella constituye el Estado. De tal modo es así que sólo los cambios en la titularidad de la soberanía provocan cambios de Estado y no cualesquiera otros cambios, por profundos que sean. La diferencia con el pensamiento político medieval heredado de Aristóteles ya no puede ser mayor.

Este nuevo modo de entender lo político se va a caracterizar, en primer lugar, por una neta distinción entre lo público y lo privado: lo privado queda como patrimonio exclusivo de las familias, con el tiempo de los individuos, mientras que por el contrario lo público es el espacio donde se ejerce el poder soberano del Estado. La época que entonces se iniciaba (y hasta nuestros días) verá crecer sin medida la extensión de lo público y reducirse hasta su mínima expresión el ámbito de lo privado, singularmente caracterizado por la libertad y la propiedad privada, concebidas como atributos del individuo, no de las familias. En este ámbito cada individuo es soberano sobre sí mismo.

En segundo lugar va a ser característica la identificación entre soberanía y Estado, y la progresiva reducción de todo lo político al Estado, con la consiguiente despolitización del resto de las actividades y dimensiones humanas. Sólo el Estado es político, pues es la única instancia con poder soberano. No hay más acción política que la que el Estado reconozca. Además de que pasa a monopolizar el espacio político, está acompañado en su existencia de un 'principio de irresponsabilidad' y de 'no dependencia', que se extiende así sobre extensísimos ámbitos de la vida del hombre, que quedan configurados a partir de ahora como unos espacios amorales y no confesionales (neutros, en el sentido pleno de la palabra).

Lo que con ello está haciendo Bodino, sea o no consciente, es una *tarea de delimitación*, está trazando un mapa topográfico del nuevo escenario humano. Pone límites y caracteriza un amplio espacio de la vida del hombre que se coloca bajo un principio nuevo, "ilimitado", "irresponsable" y "perpetuo": esencialmente "ab-soluto", no dependiente. Ese espacio es, por fuerza de necesidad, amoral y generador él mismo de moralidad. Precisamente, éste es el punto que hace solidario a Bodino del pensamiento político de Maquiavelo, a pesar de que expresamente reniegue de él en el Prefacio mismo de su obra. Por encima de la disparidad de momentos y propósitos, ambas obras obedecen a la misma necesidad, la necesidad de clarificar. No es casualidad que ambos autores, buenos conocedores de la antigüedad, tuvieran una conciencia tan clara de originalidad a la hora de tratar el más antiguo de los asuntos

humanos, objeto primero de la reflexión filosófica y raíz de nuestra racionalidad: la ciencia de los asuntos humanos, la ciencia política. Por eso, aunque parezca lo contrario, lo novedoso no es el modo de recorrer el camino, sino el espacio mismo que se va a recorrer, «me he decidido a entrar por un camino que, como no ha sido aún recorrido por nadie, me costará muchas fatigas y dificultades»[7], dirá Maquiavelo.

Resulta curioso constatar que la única pregunta que no aparece contestada, en un magnífico libro de erudición política e histórica, es la pregunta por el fin mismo del Estado. En la obra de Maquiavelo toda la prudencia del gobernante se ordena a la conservación del poder en el Estado, y toda acción de las repúblicas, a su vez, se ordena al engrandecimiento del Estado: a mantener la libertad o a extender su dominio[8]. Fuera de esto, no hay fin alguno en el orden político. Pero eso no significa que no exista fin, sino que el fin no es distinto del Estado mismo. Eso, a su vez, significa que lo político encuentra su razón de ser en sí mismo y, por tanto, todos los elementos que integran el orden político se ordenan al Estado como a su fin, y éste se ordena a su propia perfección. El Estado, así considerado, se convierte en un absoluto.

El Estado, y la política como ciencia del Estado, adquieren una autonomía que antes no tenían. Contrariamente a lo que se piensa, el problema no es desvincular la ciencia del Estado de toda metafísica, lo que no es posible, sino que desterrar toda indagación sobre el fin no supone negarlo sino hacerlo inmanente al Estado mismo. Constituido el Estado en absoluto se concluye, en el orden intelectual, con la autonomía de la ciencia del Estado: la ciencia política se funda a sí misma y, a su vez, es fundante de todas las demás. Ya no es la metafísica la que da origen a la ciencia moral, y ésta a la política. Sino que es la ciencia política la que funda una metafísica y, así, una moral[9]. Se ha inaugurado un nuevo orden moral que toma su fundamento de bien del Estado, en cuyo nombre todo está justificado. Junto con ella, una nueva racionalidad,

---

[7] Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, L.I, *Proemio*. (Alianza Editorial, Madrid, 2003. Traducción a cargo de Martínez Arancón, A.).

[8] Ibíd., L., I, p. 29.

[9] Maquiavelo, N., *El Príncipe*, XV. Constituido el Estado en absoluto, el éxito en la obtención del poder es el criterio de la moralidad: para el que tiene éxito todo es lícito, pues «aunque le acusen los hechos, le excusan los resultados» (Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, L. I, p. 9; *El príncipe*, XVIII).

la racionalidad de Estado, «la patria está bien defendida de cualquier manera que se la defienda, con ignominia o con gloria»[10].

El Estado asume los caracteres que hasta entonces se habían reservado exclusivamente a la única institución que podía arrogarse un cierto carácter último y absoluto, porque habiendo sido fundada por Dios mismo constituía un principio de nueva humanidad, una nueva metafísica y una nueva moralidad. No porque negara la anterior, sino porque la restauraba y la llevaba a su plenitud, manifestación más plena de la realidad, al mostrar su fundamento y abrir al hombre la posibilidad de tratarla de un modo más verdadero: es en este sentido en el que el Estado ocupa el lugar de la Iglesia.

Pero el primer paso en esa progresiva sustitución se da con la obra de Dante, *De Monarquia*, es en ella en la que se formula por primera vez la posibilidad de dotar de autonomía una parte de la vida del hombre, y proponerla como final.

II

El tema fundamental de la obra de Dante es el problema de *quién manda*, problema urgente para quien vivió un largo exilio de su ciudad debido precisamente al conflicto de poder entre la Iglesia y el Imperio. Este tema está, sin embargo, desarrollado en tres pasos: primero, sobre la necesidad o utilidad de la monarquía temporal o imperio para el bien del mundo, es decir, la necesidad de «un principado único y superior a todos los demás poderes en el tiempo y a todos los seres y cosas que tienen una dimensión temporal»; segundo, si puede el pueblo romano atribuirse a sí mismo la monarquía de modo legítimo; y, tercero, «si la autoridad de la monarquía depende directamente de Dios o de algún ministro o vicario de Dios»[11].

En todo caso, lo interesante en la obra de Dante se encuentra en los dos principios de que se sirve para desarrollar su exposición y en la conclusión a la que llega. Estos principios no son objeto de prueba, sino que aparecen más

---

[10] «Esto es algo que merece ser notado e imitado por todo ciudadano que quiera aconsejar a su patria, pues en las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o a lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad». (*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, L. III, p. 41).

[11] Dante, *De Monarchia*, L. I, II pp. 2–4 (la traducción es de J.L. Gutiérrez García, en Dante, *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1994).

bien ellos como «principios en cuya virtud se han de basar las proposiciones posteriores»[12]; son, por lo tanto, punto de partida y elemento arquitectónico en la concepción de Dante.

El primero de ellos, sobre el que concluirá después la necesidad de la monarquía y su atribución a Roma, afirma *la unidad del género humano en una corporación única y distinta, superior en su género a las demás*, ordenada por naturaleza a la realización de su propia operación. La exposición se desarrolla del siguiente modo: En primer lugar, la expresión de lo que se quiere buscar, que, en el orden político, no puede ser sino algo relativo al fin, «(…) si existe algo que sea fin de la sociedad civil universal del género humano, ese algo será también el principio por el cual resultará suficientemente evidente lo que debe probarse; opinar que existe un fin para esta o aquella sociedad y que no existe un fin único para todas, constituye una necedad»[13].

Vale la pena destacar que no es en absoluto obvia la argumentación que acaba de hacer, pues representa una novedad esta concepción de la totalidad de las sociedades civiles como constituyendo una unidad. Esta novedad, que tiene un origen cristiano muy evidente, junto con la idea de que debe tener un sentido y una finalidad, una operación a la que ordena su existencia, manifiesta la traslación al orden temporal de una categoría eclesiológica: la catolicidad.

El paso siguiente consiste, no tanto en probar que existe esta operación de la «totalidad del género humano», que da por supuesta [14], cuanto en determinar cuál sea esa operación. En orden a lo cual es requisito previo necesario descubrir en qué consiste la perfección suprema de la humanidad entera, que no es otra que la facultad intelectual. Y, así, «la labor propia del género humano, considerado en su totalidad, es actuar siempre la potencia del entendimiento posible; en primer lugar, para especular; y, en segundo y por extensión, para obrar en orden a la especulación»[15]. El tercer y último paso es sentar la condición necesaria para la operación del género humano: la paz[16]. De la necesidad de la paz universal, la de una autoridad universal, a cuya determinación dedica el resto de la obra.

---

[12] Dante, *De Monarchia*, L. I, II, p. 4.

[13] Ibíd., L. I, III, p. 8

[14] Ibíd., L. I, IV, p. 2 y ss.

[15] Ibíd., L. I, IV, p. 7 y ss.

[16] Ibíd., L. I, IV, p. 7 y ss.

El segundo principio del que se sirve en su investigación establece la separación y suficiencia del orden temporal. Aquí es donde nuestro autor se manifiesta más moderno y el punto de ruptura con la tradición tomista y, por extensión, con toda la tradición católica: *la absoluta suficiencia y autonomía del orden temporal*.

La exposición se realiza del siguiente modo: «Hay que presuponer, por tanto, esta verdad irrefragable: que lo que repugna a la intención de la naturaleza, Dios no lo quiere». «Si el fin de la naturaleza puede ser impedido, de esa posibilidad, formalmente considerada, se sigue necesariamente que Dios no quiere el fin de la naturaleza»[17], por tanto la naturaleza debe ser suficiente en la obtención de su fin, pues lo contrario supondría un universo absurdo. De este modo se concluye que la humanidad no sólo es naturalmente capaz de alcanzar su fin natural, sino también de dotarse el medio necesario para ello: la paz universal, y consecuentemente de una autoridad universal. Lo que tendrá que dilucidar, y a ese estudio orienta el tercer libro, es «si el monarca legítimo del mundo depende directamente de Dios o de algún vicario o ministro de Dios».

Para establecer su posición en esta cuestión Dante empieza por deshacer los errores de los que afirman la subordinación del Emperador al Papa, errores que brotan casi todos ellos de una falsa comprensión de las Sagradas Escrituras o de la misma historia. Junto a estos errores, uno es un argumento de razón e interesa sobremanera para entender la concepción que Dante tiene de la naturaleza, o de lo temporal: «El argumento de razón es el siguiente: utilizan un principio tomado del libro décimo de la Primera Filosofía, diciendo que todas las cosas pertenecientes a un mismo género se reducen a una, que es como la medida de todo lo comprendido dentro de dicho género; pero todos los hombres son de un mismo género; luego todos los hombres deben ser reducidos a uno solo como medida de todos. Y como el obispo supremo y el Emperador son hombres si la conclusión es verdadera, conviene que ambos se reduzcan a un solo hombre. Y como el Papa no puede se reducido a otro, no queda sino que el Emperador, con todos los demás, sea reducido al Papa como regla y medida».

Para la refutación del argumento, Dante se sirve de la distinción entre 'ser hombre', que está en el género de la sustancia, y 'ser Papa' o 'ser Emperador', que consisten en una relación, son algo accidental.

---

[17] Dante, *De Monarchia*, L. III, II, 7.

«Siendo, pues, el Papa y el Emperador lo que son gracias a determinadas relaciones, a saber: el Papado y el Imperio, los cuales son verdaderas relaciones, una en la esfera de la paternidad y otra en la esfera de la dominación, resulta manifiesto que el Papa y el Emperador, en cuanto tales, deben ser encuadrados dentro de la categoría de relación y, por consiguiente, deben ser reducidos a una misma medida dentro de este género. Por lo cual afirmo que una es la medida a la que deben ser referidos como hombre y otra a la que deben ser reducidos como Papa y Emperador. Porque como hombres deben ser referidos al hombre mejor, que es medida de todos los demás y el arquetipo, sea el que sea, con tal que sea el máximo dentro de su género, como se desprende de los últimos libros *A Nicómaco*. En cambio, como seres relativos a algo, una de dos: o bien uno de ellos debe ser reducido al otro, si el primero está subordinado al segundo, o pertenecen los dos a una misma especie de relación, o bien se refieren a un tercer término como a unidad común. Pero no se puede afirmar que uno se subordine a otro, porque, si así fuera, uno sería predicado del otro, lo cual es falso, pues no decimos "el Emperador es Papa", ni lo contrario. Ni puede decirse que pertenezcan a una especie común, porque una es la esencia del Papado en cuanto tal, y otra la del Imperio. Luego deben ser reducidas a un tercer género, en el que encuentren su unidad.

«(…) Y así resulta manifiesto que el Papa y el Emperador, en cuanto hombres, deben ser ordenados a un hombre, y en cuanto Papa y Emperador a otro ser distinto: y con esto basta para el argumento de razón».[18]

Así el *'hombre en cuanto hombre'* debe ser reducido a su arquetipo o modelo, que es la medida del hombre mismo: el 'hombre mejor', tal y como es expresado por el Filósofo en la *Ética a Nicómaco*, hombre que es «máximo en su género» y que sirve de regla a todo hombre. La condición de Papa o Emperador es algo accidental que debe ser reducido a la medida de su género común, el imperio o el sacerdocio. Como no interesa ver ahora qué sea esto, no entra en ello.

Lo extraordinario de la argumentación es que bajo capa de la más estricta ortodoxia filosófica, Dante rompe con el curso de la tradición cristiana a la que pertenece y propone una medida del hombre distinta y anterior a Cristo, pues el hombre óptimo al cual debe ser reducido todo hombre 'en cuanto

---

[18] Dante, *De Monarchia*, L. III, XII.

hombre', viene a decir Dante, ya fue expresado por Aristóteles trescientos años antes de la Encarnación de Dios. Para Dante, la perfección humana, en cuanto humana, no supone a Cristo, sino a Aristóteles; no la gracia, sino la naturaleza; no la revelación, sino la razón natural. De este modo, como dice Kantorowicz, «Dante no enfrentó a la *humanitas* con la *Christianitas*, pero sí las separó la una de la otra; sacó lo 'humano' del recinto cristiano y lo aisló como un valor en sí mismo: quizá la aportación más original de Dante al campo de la teología política»[19].

De ese modo Dante aísla lo temporal y lo constituye en un valor separado. A partir de un planteamiento semejante es natural exigir la autonomía en la dinámica de la perfección humana, apartando las intromisiones espurias de todo orden distinto del natural, especialmente del orden sobrenatural, sometiendo todo el orden temporal directamente a Dios sin la mediación de su Iglesia. Para ello, de nuevo, Dante propone una ruptura con la concepción medieval de las relaciones entre el orden natural y sobrenatural, entre la naturaleza y la gracia.

> «Para la inteligencia de este aserto [que la autoridad imperial depende inmediatamente de Dios] hay que recordar que *el hombre es el único en la escala de los seres que ocupa un puesto medio* entre las cosas corruptibles y las incorruptibles, por lo cual ha sido justamente comparado por los filósofos al *horizonte*, que ocupa el centro de dos hemisferios. Porque el hombre, considerado según las dos partes esenciales de su ser, es decir, el alma y el cuerpo, es corruptible, si lo consideramos según el cuerpo, e incorruptible, si lo consideramos según el alma. Por lo cual el Filósofo habló con acierto sobre la incorruptibilidad del alma en el libro segundo *Del Alma* cuando dijo: "Sólo el alma puede ser separada como perpetua, de lo corruptible". Si, pues, el hombre es una realidad intermedia entre las cosas corruptibles y las incorruptibles, y todo ser intermedio participa de la naturaleza de los dos extremos, es necesario que el hombre tenga una y otra naturaleza. Y como toda naturaleza está ordenada a un fin último, se sigue que *para el hombre debe existir un doble fin*; de forma que así como entre todos los seres es el hombre el único que participa de la incorruptibilidad y de la corruptibilidad, así también *es el único entre todos los seres ordenado a dos fines*

[19] Kantorowicz, E., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 434.

últimos, de los cuales uno es el fin de su ser en cuanto corruptible y el otro es el fin de su ser en cuanto incorruptible.

«La inefable Providencia ha propuesto, pues, a los hombres la consecución de dos fines: *la felicidad de la vida presente*, que consiste en la operación de la propia virtud, y que es simbolizada por el paraíso terrenal, *y la felicidad de la vida eterna*, que consiste en el goce de la visión divina, a la cual la virtud propia no puede ascender sin ayuda de la divina luz, felicidad que nos es dado entender como paraíso celestial. *A estas dos felicidades, como a diversas conclusiones, es preciso llegar por medios diversos*, pues a la primera llegamos por *las enseñanzas de los filósofos* y por el cumplimiento de éstas, mediante la operación de las virtudes morales e intelectuales; a la segunda, en cambio, llegamos por *los preceptos espirituales*, que superan la razón humana, y por su observancia, por medio de las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad»[20].

El hombre, confín entre dos universos (temporal y sobrenatural), tendría dos naturalezas, dos fines («dos fines últimos») y dos caminos separados para alcanzarlos: La vida temporal se ordenaría bajo la inteligencia de la filosofía y de la razón (autónoma para estas cuestiones) y la vida sobrenatural (la futura) bajo los preceptos de la Iglesia. Con este modo de entender al hombre se rompe la unidad que la tradición escolástica había formulado[21].

Conforme a la concepción medieval, el hombre «está en la frontera entre las sustancias corpóreas e incorpóreas, existe como límite entre la eternidad y el tiempo»[22], y esa singular condición del hombre hace que juegue un papel de todo punto extraordinario, pues siendo como la clave entre dos mundos parece ser capaz de resumir dentro de sí el orden de la creación, hasta el punto de que el mismo Santo Tomás afirma que «parece pertenecer a toda creatura cuanto se haga por la salvación del hombre»[23]: lo que Dios hace en beneficio del hombre de algún modo toca, a través suyo, a toda la creación. No hay escisión ni saltos entre el orden de sobrenatural y el orden natural, entre

---

[20] La cursiva es mía.

[21] Pieper, J., «*Escolástica, figuras y problemas de la filosofía medieval*», en *Filosofía medieval y mundo moderno*, Rialp, Madrid, 1979, pp. 44 y ss.
En el mismo sentido, Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV,* Gredos. Madrid 1985.

[22] Santo Tomás, *Contra Gentiles*, II, p. 81.

[23] Santo Tomás, *Contra Gentiles*, IV, p. 55.

naturaleza y Gracia. Para la concepción escolástica la Gracia no empieza a operar a partir de la perfección de la naturaleza, sino que en primer lugar la salva y, en segundo lugar, la perfecciona. La novedad que introduce Dante es, precisamente, la ruptura de esta concordia y unidad entre los dos órdenes y, por tanto, su autonomía. El problema de Dante, como muy inteligentemente dice Gilson, es que «la naturaleza olvida constantemente que debe al *opus recreationis* de la Gracia el privilegio de reconquistar su naturalidad»[24]; para la mentalidad cristiana no hay, sencillamente, una perfección natural al margen de la Gracia; lo que la Gracia hace es, precisamente, permitir la perfección natural[25]. Dante rompe con esta concepción.

Se entiende mejor la 'modernidad' del planteamiento de Dante a partir de sus consecuencias, porque si hay un doble orden de perfección, hay un doble orden de medios.

> «Por lo cual fue necesario que el hombre tuviera una doble dirección en orden a este doble fin, a saber, la del sumo pontífice, que, según la verdad revelada, lleve al género humano a la vida eterna, y la del Emperador, que, según las enseñanzas filosóficas, conduzca al género humano hacia la felicidad temporal»[26].

De esta manera, no sólo queda probada la autonomía en su origen del poder temporal –«Dios es el único que elige, Dios es el único que confirma»–, sino también su total independencia en el ejercicio; pues, como afirma Dante, el 'monarca del mundo' no tiene más guía en su misión que «las enseñanzas de la filosofía» y la inspiración que recibe directamente de Dios.

Dante representa un magnífico exponente del cambio de mentalidad que sea alumbra: desaparece una concepción unitaria de la realidad y aparece, en el interior de la inteligencia con la que el hombre juzga la vida, una fractura[27] que se irá poco a poco agrandando. La secularización no será más que un en-

---

[24] Gilson, E., *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Rialp, Madrid, 1965, p. 184, nota al pie.

[25] Sobre este tema, la comprensión de las relaciones entre naturaleza y gracia, y la presunta suficiencia y perfección moderna del 'orden natural' es capital el libro de De Lubac, H., *El misterio de lo sobrenatural*, Ed. Encuentro, Madrid, 1991.

[26] Dante, *De Monarchia*, IV, XV, 10 y ss.

[27] «La esfera de la *humanitas* estaba en el sistema filosófico de Dante tan radicalmente apartada de la de *Christianitas*, y los derechos autónomos de la sociedad humana –aunque dependían de la bendición de la Iglesia– se enfatizaban tan poderosamente, que resultaba perfectamente admisible decir que Dante ha "destruido abrupta y completamente" el concepto

sayo afortunado de la extensión de esta concepción, una concepción que no se impone a la Iglesia desde fuera, sino que nace en su interior mismo.

Los rasgos de esta concepción marcarán, como señalamos antes, el pensamiento moral y político moderno y están en la génesis del Estado y la comprensión que tenemos de su papel: «la Monarquía universal de Dante es un *calco temporal de la sociedad espiritual que es la Iglesia*», la sociedad del género humano es, así, una iglesia temporal encargada de la felicidad temporal de los hombres[28].

Lo que el fracaso del Estado ha mostrado en los albores de una nueva época es su incapacidad para cumplir esa promesa de redención de lo humano.

---

de la indisputada unidad de lo temporal en lo espiritual» (Kantorowicz, E. *Los dos cuerpos del rey… o. c.*, p. 434).

[28] Ibíd., p. 184. En el mismo sentido, señala Kantorowicz: «Dante se apropió, al igual que los juristas, del lenguaje teológico y del pensamiento eclesiástico para expresar sus propias opiniones sobre el cuerpo político secular; y así, terminó construyendo "una imitación secularizada del concepto religioso de la Iglesia", mientras dotaba a la vez a su creación con una santidad propia: el paraíso terrenal» (Ibíd., p. 433).
«Si alguna vez existió un 'cuerpo místico' secular, éste se hallaba en la *humana civilitas* de Dante. Pues esta comunidad universal del hombre representaba, por así decirlo, el cuerpo místico del padre de la raza humana, el *corpus mysticum Adae*, cuya cabeza era el emperador a quien Dante había encomendado la tarea de devolver a la humanidad a su punto de partida: el paraíso terrenal. (…)» (Ibíd., p. 437).

LA CIUDAD DE DIOS Y *LA DIVINA COMEDIA* (I)

Ignacio Verdú Berganza
Universidad de Comillas

«…decidme, pues sería amable y caro,
si entre vosotros hay alma latina;
que tal vez yo podré buscarle amparo.
Oh hermano mío, cada cual vecina
es de la real ciudad; quieres decir
si ha vivido en Italia peregrina»[1].

«Esta ciudad celeste, durante el tiempo de su destierro en este mundo, convoca a ciudadanos de todas las razas y lenguas, reclutando con ellos una sociedad en el exilio…"»[2].

«Aquí se vive y goza del tesoro
que se adquirió llorando en el exilio
de Babilonia, do dejose el oro»[3].

En sí mismo resulta ilusorio querer abordar, con la profundidad que merece, la relación existente entre *La Ciudad de Dios* y *La Divina Comedia*, en una comunicación limitada en su espacio como ésta. Con todo, me ha parecido deseable, cuando menos, a modo de introducción, hacer algunos apuntes y reseñar algunas ideas sobre la cuestión, de modo que éste sea el primero de sucesivos trabajos que dedicaré a este asunto.

Nos encontramos ante dos obras y dos autores cuya importancia e influencia difícilmente podría exagerar. Si San Agustín es el «*gran clásico del medievo*», el pensador siempre presente en las inquietudes más urgentes del hombre medieval, la autoridad insoslayable; si su pensamiento está perpetuamente vigente en esta época, marcando las grandes directrices culturales del periodo; Dante Alighieri, indiscutido como uno de los más grandes poetas de la historia de la humanidad, reconocido como hombre genial y de insondable influencia, representa, como pocos, el final de una época y el comienzo de una nueva, entre cuyos primeros paladines destacan Petrarca, Boccaccio o Salutati.

La vida de Dante transcurre a lo largo de 56 años, de 1265 a 1321, años en los que los historiadores del pensamiento sitúan el comienzo de la crisis del

---

[1] Dante Alighieri, *Divina comedia, (Purgatorio*, Canto XIII, 91-96), Barcelona, Editorial Seix Barral S.A., 2004, p. 155.

[2] Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, XIX, 17, Madrid, B.A.C., (Obras completas, XVII), 2004, p. 602.

[3] Dante Alighieri, *o. c.*, *(Paraíso*, XXIII, 131-135), p. 279.

medievo, que se mostrará con toda su fuerza a lo largo del siglo XIV[4]. Contemporáneo suyo es Giotto (1267 – 1337), un revolucionario en el ámbito de la pintura; en 1270 nace Duns Escoto; en 1274 mueren San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino, las dos cumbres de la escolástica más clásica; en 1277 Esteban Tempier, obispo de París, continuando la lucha entablada por los franciscanos frente a la creciente y desestabilizadora influencia de cierto aristotelismo, condena una serie de 219 tesis supuestamente averroístas; en 1300, aproximadamente, nace Guillermo de Ockham; en 1304 Petrarca, en 1313 Boccaccio… y el mundo medieval cambia; sus grandes instituciones, el Imperio y el Papado, por debilidad o por ambición, entran en crisis; el feudalismo pierde poco a poco vigencia; las ciudades y sus habitantes se erigen en protagonistas de la historia; las lenguas vernáculas maduran y se hacen cultas; y Dante, que lo vive, lo percibe y toma sobre sí la responsabilidad de reelaborar y repensar toda una cosmovisión, mirando hacia el pasado, señalando el futuro.

Por su parte, San Agustín, que nace en el año 354, en pleno Imperio Romano de Occidente, muere en el 430, cuando éste se hacía añicos. Durante su vida se disgregó definitivamente el Imperio en dos, con la designación de Honorio, segundo hijo de Teodosio el grande, como Emperador; y Roma, la capital del mundo civilizado, en 410 fue bárbara y cruelmente saqueada por las tropas de Alarico. Es difícil imaginar el estupor en que quedaron sumidos los hombres del momento; cristianos y paganos, cultos y por cultivar… «*Pero cuando la más brillante antorcha de la tierra se apagó; cuando el Imperio Romano fue herido en su misma capital, cuando para hablar más exactamente, la tierra entera recibió un golpe mortal con ésta sola ciudad, yo quedé mudo; quedé totalmente anonadado y me faltaban las palabras buenas; mi corazón se estrujó dentro de mí, y en mis reflexiones se encendió el fuego (Sal 38,4). Y me vino a la mente aquella sentencia: "La música en el duelo está fuera de tiempo (Eclo 22,6)"*»; así decía San Jerónimo, desde su retiro de Belén[5].

Como se han encargado de mostrar los historiadores, también Agustín asiste al final de una era y al comienzo de una nueva. Tal vez por ello su figura, como la de Dante, ha sido objeto de tantas discusiones, centradas, en este caso, en determinar si estamos ante uno de los últimos representantes del pen-

---

[4] Sobre este asunto puede consultarse: Verdú Berganza, I., *Tomás Bradwardine*. *El problema de la libertad*, Barañaín (Navarra), EUNSA, 2001, pp. 39-67.

[5] San Jerónimo, *In Ezechielem Prophetam*, I, praef; *P. L.* 25, 15.

samiento antiguo o ante el primer pensador del medievo. Y habría que decir que es ambas cosas, y, entre otros motivos, en esto reside su grandeza. Este último de los romanos es el corazón que late en lo más íntimo del medievo.

Es la vivencia de este cataclismo histórico, la conciencia de sus posibles consecuencias y de la necesidad de tomar posición respecto de ellas, lo que movió al pensador romano-africano a escribir entre el año 413 y el 426 una de las obras más influyentes del mundo medieval, por centrarnos sólo en este periodo: *La Ciudad de Dios.* ¿Cómo ha de entender la caída de Roma y cómo ha de afrontar el nuevo mundo un cristiano?, ¿qué valor tiene Roma y su cultura para el cristiano?, ¿cómo debe leerse la historia, con sus múltiples acontecimientos mundanos y, en tantos casos, terribles, a la luz de Cristo?, ¿qué relación ha de guardar el cristiano con los grandes poderes de este mundo?, ¿qué papel le corresponde desempeñar a la Iglesia en la historia del mundo? Éstas, entre otras, eran cuestiones que, ahora, cuando nada parecía que pudiese volver a ser como había sido, cuando Roma, lo nunca pensado, agonizaba, y el cristianismo crecía, lleno de energía, era casi un deber plantearse.

Es inusitadamente grande el número de copias manuscritas de esta obra que han llegado hasta nosotros[6], muestra inequívoca de su extraordinaria difusión durante la Edad Media. Sabemos que era una de las lecturas preferidas de Carlomagno, un hecho real y enormemente simbólico[7]; del mismo modo que ha sido constatado que se convertirá en «*el gran libro del siglo XIV (después de la Biblia)*», hasta el punto de que «*…la mayoría de los hombres de letras de esta época disponían de un bello ejemplar del escrito del doctor Hiponense, que cada cual solía ilustrar con anotaciones copiosas*»[8]. En definitiva, es algo suficientemente estudiado que los grandes hombres del pensamiento y de Estado del medievo se formaron leyendo *La Ciudad de Dios*, e, interpretándola de modos diversos, intentaron poner en práctica lo allí propuesto; y que, así mismo, como bien muestra Agustín Uña, esta obra fue una de las claves que explica que San Agustín fuese un inspirador de los humanistas, pues en ella abría las

[6] Para recopilar información al respecto, recomiendo: Uña, Agustín, «Vigencia medieval de San Agustín o las razones de un clásico», en *La Ciudad de Dios,* Vol. CC, Núm. 2-3, 1987, pp. 525-575; San Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, Barcelona, Ediciones Alma Mater S.A., 1953, p. LVII, n.1; Arquillière, Henri-Xavier, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, Granada, Universidad de Granada y Universitat de València, 2005, p. 35, n. 2.

[7] Arquillière, H-X, *o. c.*, p.171.

[8] Uña, A., *o. c.*, pp. 552-553.

puertas al mundo greco-latino clásico agonizante, reconociendo sus valores en todos los ámbitos, excepto el religioso[9].

Daba precisamente sus primeros pasos uno de estos primeros humanistas, Petrarca, entre los dos y los cuatro años, cuando Dante iniciaba la redacción del primero de los cánticos, el Infierno, de los tres que componen su magna obra: *La Divina Comedia*. Cuando Ockham contaba con 14 años ya había sido difundido; siéndolo muy poco después el Purgatorio. Y por último, el Paraíso era redactado entre 1316 y 1321, año de la muerte de Dante. Su gran admirador Boccaccio no tenía más de cinco años, y la gran creación de Dante empezaba a convertirse en un fenómeno irrepetible dentro del mundo cultural italiano, desde luego, pero también europeo. En palabras de Juan Varela-Portas de Orduña era «*la primera obra que alcanza una difusión colectiva y universal, que traspasa los límites de lo cultural hasta alcanzar lo social en su conjunto, o, en otras palabras, la primera obra que se inserta en la sociedad mercantil, y, favorecida por sus mecanismos, llega a lo que tal vez podríamos denominar ya como público*»[10]. Polémica por sus planteamientos políticos, por sus aceradas críticas a la Iglesia, por algunas de sus atrevidas imágenes poéticas, por el modo en que es incorporada a la cosmovisión cristiana la propiamente pagana, por estar escrita en lengua vulgar, y no en el culto latín, rápidamente se difundió por todos los ambientes, pero sobre todo en los burgueses, entre mercaderes y artesanos, llegando a ser considerada «*depósito de sabiduría y sentencias morales*»[11]; fuente de citas y proverbios de la lengua italiana. Así mismo, fue el primer libro, no escrito en latín, que alcanzó, a finales del XIV, el rango de *auctoritas,* en el ámbito universitario y entre algunas Ordenes Mendicantes, especialmente la franciscana[12].

Aún hoy en día, esta obra genial, sigue siendo objeto de interpretaciones, nuevas lecturas y encendidas discusiones, empeñadas en desvelar lo oculto tras las innumerables alegorías, profecías, imágenes de desbordante imaginación… o, sin más, tras la misma obra en su conjunto[13]. Por mi parte quiero

---

[9] Ibíd., 549-575. Sobre este asunto merece la pena consultar la obra de Gilson, E., *La metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Buenos Aires, Troquel, 1954.

[10] Varela-Portas de Orduña, J., *Dante Alighieri,* Madrid, Editorial Síntesis, 2006, p.126.

[11] Ibíd.

[12] Ibíd.

[13] Un ejemplo clásico de esto son las obras de Mandonnet, P., *Dante théologien. Introductión à l´intelligence de la vie, des oeuvres et de l´art de Dante Alighieri,* Paris, Desclée De Brouwer, 1935; y Gilson, E., *Dante y la filosofía*, Barañáin (Navarra), Eunsa, 2004.

ceñir mucho mi investigación y aún así me encuentro ante un terreno de asombrosa riqueza y complejidad. No pretendo rastrear la presencia del pensamiento de san Agustín en la obra de Dante; por ejemplo en el *Convivio*, en *Monarquía*…; ni tan siquiera su presencia, si más, en la *Divina Comedia*, dejando, entre otras, a un lado una cuestión tan sugerente como es la de su similitud con las *Confesiones*. Quiero centrarme, tan sólo, en las semejanzas que, respecto de la cuestión política, cabe encontrar entre lo expuesto por San Agustín en su *Ciudad de Dios* y lo defendido por Dante Alighieri en la no menos monumental *Divina Comedia.* Si bien soy consciente de que tan sólo podré esbozar las cuestiones.

Sabido es que la política es una de las preocupaciones fundamentales de Dante, presente en algunas de sus creaciones más destacadas: *Convivio*, *Monarquía*, *Divina Comedia*. Cabe pensar que, naturalmente, sus circunstancias biográficas, su compromiso político, los problemas con su amada ciudad natal, Florencia, su sufrimiento en el destierro…, influyen de modo decisivo en el hecho ya señalado de que la política sea un asunto central en la obra de este florentino universal. Desde mitad del siglo XIII hasta 1302, cuando es exiliado, Florencia vive un periodo extremadamente convulso, de enfrentamientos constantes y repetidos cambios de gobierno. La obra de Dante será la culminación de este período de extraordinaria efervescencia en todos los órdenes: político, social y cultural.

Desde muy pronto los estudiosos han dedicado trabajos al pensamiento político del autor de la Comedia[14]. Se ha señalado y discutido la influencia en su obra de pensadores como, entre otros, Aristóteles, Averroes, Santo Tomás y, como no, también San Agustín. Se han destacado, como ideas fundamentales, su defensa de un Imperio, y por tanto un Emperador, único y universal, heredero de Roma, así como la independencia de éste respecto de la Iglesia, y en concreto del Papa, en el ejercicio de sus funciones propias. Han sido objeto de debate su originalidad, si es un pensador rupturista o conservador, si mantiene cierta continuidad a lo largo de sus obras a este respecto…, y muchas otras cuestiones sobre las que, como sobre las ya citadas, habré de dirigir mi mirada más adelante. Pero lo que nadie pone en duda es el hecho de que uno de sus enemigos, no sólo intelectualmente hablando, fue el denominado Agustinismo político.

---

[14] Es casi obligado recordar a Kelsen, H., *La Teoría del Estado en Dante Alighieri,* Oviedo, KRK, 2007.

En efecto, lo que se conoce como «Agustinismo político» tendía a identificar el ámbito de la Iglesia y el del Estado, en tanto que la preocupación fundamental del hombre durante su vida no podía ser otra que la salvación del alma. El derecho del Estado terminaba por subsumirse en la justicia sobrenatural, es decir, el derecho del Estado en el de la Iglesia[15]. Al fin y al cabo, se identificaba la ciudad de Dios con la Iglesia (como institución), con lo que fuera de ella sólo cabía hablar de ciudad del Diablo. En última instancia, no cabía pensar en ningún poder legítimo fuera de la Iglesia. La culminación de estos planteamientos se encuentra en el *De eclesiástica potestate*, escrito en 1302 por Egidio Romano. Según Pedro Roche, «*en un marco agustiniano y sobre la base neoplatónica de Pseudo-Dionisio y de Hugo de San Víctor, un objetivo dirige su obra: determinar las relaciones correctas entre el poder temporal y el espiritual, corrección o rectitud que supone para Egidio la subordinación del poder temporal, depositario de una simple potestad, poder de administración o ius utendi, al poder espiritual, al Sumo Pontífice en definitiva*»[16]. Así, el propio Egidio, comparando al Papa con el Sol dirá: «*El Sumo Pontífice tiene la plenitud de poder y puede decirse que es la fuente de todo poder en las cosas humanas y que no existe otro poder más perfecto en los asuntos humanos*»[17]. Estamos ante la expresión más acabada del absolutismo teocrático, inestimable ayuda y apoyo para Bonifacio VIII, enfrentado desde 1296 a Felipe IV de Francia, quien defendía la idea del estado-nación, que no permitía interferencia alguna y no reconocía más soberanía que la de su rey (*rex in regno suo, imperator est)*.

Desde luego, Dante tampoco comparte las intenciones de Felipe el hermoso, ni las de otros como él, pero su crítica al pretendido absolutismo teocrático, al comportamiento de la Iglesia y de los Papas, vicarios de Cristo, no puede ser más dura en la *Divina Comedia*: no pocos están en el infierno o se los espera. Allí está Nicolás III,

«*Y él gritando:* "*ya estás aquí*"*, decía,*
"*¿ya estás tú, Bonifacio, aquí plantado?*
En poco me mintió la profecía.

---

[15] Arquillière, H.-X., *o.c.,* pp. 38-39; Roche, P., «San Agustín y Egidio Romano: de la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual», en *Revista Española de Filosofía Medieval,* 15 (2008), pp. 113-126.

[16] Roche, P., «Iglesia y poder en el *De eclesiástica potestate* de Egidio Romano» en *Anales del seminario de Historia de la filosofía*, Vol. 24 (2007), pp. 142-143.

[17] Ibíd., p. 144.

¿Tan pronto las riquezas te han saciado,
por las que no temías a la hermosa
dama engañar, y así la has deshonrado?"»[18].

Pero sería un grave error concluir de ello que, puesto que se enfrenta al agustinismo con este vigor, se aleja de los planteamientos del propio San Agustín plasmados en *La Ciudad de Dios*. El agustinismo defendió tesis, en muchos casos, francamente alejadas de lo defendido por su pretendido inspirador. Como indiscutida autoridad doctrinal, sus herederos fueron innumerables y muy variados, y, en muchos casos, empobrecieron sus concepciones, simplificándolas, sobre todo en materia político religiosa, o en otros términos, en lo referente a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. «*El mismo San Agustín se hubiese extrañado si le hubiéramos dicho que su contemporáneo, el Papa Inocencio I, podía deponer al Emperador Honorio*».[19]

Creo que es interesante, por tanto, indagar, aunque sólo sea de modo introductorio, en qué medida Dante se aleja de los genuinos planteamientos desarrollados por San Agustín, fundamentalmente en *La Ciudad de Dios*.

El doctor romano-africano nunca confundió la ciudad de Dios con la Iglesia institucional, ni tampoco a los estados del mundo, de por sí, con la ciudad del Diablo o Terrena. Es cierto que peca de cierta ambigüedad en el uso de los términos, como por ejemplo al utilizar la palabra «paz», en ciertos casos empleada en un sentido natural y en otros enriquecida con un sentido sobrenatural; o el mismo término «ciudad terrena»; o «pueblo»; o «justicia»…; lo que sin duda ha dado lugar a multitud de interpretaciones distintas de su pensamiento. Pero, en esencia, San Agustín se esforzó en describir dos ciudades, la de Dios y la terrena, de carácter sobrenatural-religioso; la primera, habitada por todos los elegidos, pasados, presentes y futuros, peregrina en este mundo. La segunda, por su parte, constituida por todos los condenados; «*… ya hemos resuelto* –dice en la *Ciudad de Dios*– *importantes y difíciles cuestiones acerca del principio del mundo, del alma y del mismo género humano. A éste lo hemos dividido en dos clases. Los que viven según el hombre y los que viven según Dios. Y los hemos designado figuradamente con el nombre de las dos ciudades, esto es, dos sociedades humanas: la una predestinada a vivir siempre con Dios, la otra, a sufrir castigo eterno con el diablo.*

[18] Dante Alighieri, *o. c.*, (*Infierno*, XIX, 52-57), p. 205.

[19] Arquillière, H.-X., *o. c.* p. 49.

…todo este tiempo o este siglo, en el que desaparecen los que mueren y les suceden los que nacen, constituye el desarrollo de estas dos ciudades de que hablamos»[20].

Estrictamente hablando ninguna sociedad concreta de la historia de la humanidad encarna o se identifica, tal cual, con una u otra de las ciudades místicas descritas. Ni tan siquiera, claro está, la Iglesia terrenal, es decir, en tanto que institución. Es indiscutible que, como hemos visto, para Dante no pocos miembros de la Iglesia pertenecían realmente a la ciudad del diablo, con el que, en el infierno, sufrirían castigo eterno. Esto es algo bien sabido.

«Y prosiguió: "a este reino no subió nunca
quien no creyera en Cristo,
antes o después de clavarle en el madero.
Mas mira: muchos gritan <¡Cristo, Cristo!>
que en el juicio serán menos cercanos
a Él, que alguno que no conoce a Cristo;
condenará el etíope a esos cristianos
cuando los dos colegios se estén separando:
el uno eternamente rico y el otro miserable"».[21]

Pero el hecho es que San Agustín, en una línea de pensamiento realmente semejante a la del genial poeta, no fue menos claro; «*…sucede que la ciudad de Dios tiene, entre los miembros que la integran mientras dura su peregrinación en el mundo, algunos que están ligados a ella por la comunión de los sacramentos, y sin embargo, no participarán con ella en la herencia eterna de los santos (…).Entrelazadas, de hecho, y mezcladas mutuamente están estas dos ciudades, hasta que sean separadas en el último juicio*».[22] «*(…) no hubo otro pueblo que propiamente fuera llamado pueblo de Dios;* –(Salvo Israel)– *pero no podemos negar que hubo también en los otros pueblos algunos hombres que pertenecieron, por comunicación no terrena, sino celeste, a los verdaderos israelitas ciudadanos de la patria celestial. Si se atrevieran a negar esto se les convencería fácilmente con el santo y admirable Job, que no era indígena ni prosélito, esto es,*

---

[20] San Agustín de Hipona, *o. c.*, XV, 1, p. 140.

[21] Dante Alighieri, *o. c.*, (*Paraíso*, XIX, 103-111), 229 y 230. En este caso, junto a la traducción de Ángel Crespo, en la que me apoyo, he utilizado la de Nicolás González Ruiz, Madrid, B.A.C., 2002, p. 460.

[22] San Agustín de Hipona, *o. c.* I, 36, pp. 76-77.

advenedizo del pueblo de Israel, sino que procedía de la nación idumea, donde había nacido y donde murió….

No puedo dudar de que la divina Providencia intentó por medio de éste hacernos sabedores de que pudieron existir también en otros pueblos quienes vivieron según Dios y le agradaron, perteneciendo, por tanto, a la Jerusalén espiritual. Cierto que no se debe creer haya sido concedido esto a nadie, sino a quien Dios ha revelado el único mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús».[23] ¿Es razonable considerar mera coincidencia el paralelismo existente entre los textos de ambos genios? ¿No son de hecho Rifeo y Trajano, situados por Dante en el paraíso[24], claros ejemplos de lo que acabamos de leer en palabras del propio San Agustín?

Como queda explícitamente dicho en los libros XXI y XXII de la *Ciudad de Dios*, y desde luego en la *Divina Comedia*, son el infierno y el cielo (Paraíso celestial) los fines tanto de la ciudad terrena (en la que reina el diablo), como de la ciudad de Dios. Y tal vez lo más bello a la vez que profundo de ambas obras sea que es el amor la clave para leerlas y entenderlas; la savia que las recorre por entero y las hace estar vivas.

Es el amor el origen y fundamento de ambas ciudades, es el amor el que nos conduce al infierno o al paraíso, es el que nos libera o esclaviza, el que nos salva o condena, el que nos abre las puertas de la muerte o las de la vida; es el que da sentido al mundo, explica la historia y define nuestras vidas. «*Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo, la celestial*»[25]. «*La voluntad recta es el buen amor, y la voluntad perversa, el amor malo*»[26]. Y así, dice Dante en el paraíso:

«*…todos aquellos estímulos*
que puedan hacer que el corazón se vuelva a Dios
han contribuido a mi caridad;
que el ser del mundo y mi ser,
la muerte que Él (Cristo) *sufre por que yo viva,*
y aquello que espera todo fiel como yo,

---

[23] Ibíd., XVIII, 47, pp. 518-519.

[24] Dante Alighieri, *o. c.*, (Paraíso, XX, 44-105), pp. 237-241.

[25] San Agustín de Hipona, *o. c.*, XIV, 28, p. 137.

[26] Ibíd., XIV, 7, p. 79.

con la antedicha ciencia viva (la fe),
me han sacado del mar del amor muerto
y del viviente me han puesto en la orilla».[27]

Y es que, «*hay una ciudad de Dios, cuyos ciudadanos deseamos nosotros ser, movidos por el amor que nos inspiró su mismo Fundador*». Pero, «*a este Fundador de la ciudad santa anteponen sus dioses los ciudadanos de la terrena*»[28]. Bien lo sabe Dante, quien atravesando el Infierno se atreve a espetarle al Papa Nicolás III, muerto en esta ciudad para siempre:

«*Ah, dime: ¿Qué tesoro y cuánto lujo*
pide el Señor a Pedro cuando le presta
las llaves y a su guarda las confía?
<Ven tras de mí >, su petición es ésta.
… …
A Dios hicisteis ya de oro y de argento,
¿no sois peor que idólatras ahora,
pues adoráis, no a uno, sino a ciento?» [29]

Recordemos por último que San Agustín insiste, en innumerables textos, en que son la fe en Cristo Jesús, la esperanza y la caridad, el auténtico amor, las que nos franquean «*el camino para la liberación del alma; por ningún otro fuera de éste puede alcanzarla. Éste es, en cierto modo, el camino real, único que conduce al reino que permanecerá seguro con la firmeza de la eternidad.*»[30] Sólo así podemos llegar a ser «*ciudadanos de la ciudad libre*», que bien podríamos llamar «*Paraíso*».[31] Y es también de esta liberación fundamental, la única que realmente merece este nombre, de la que nos habla toda la *Comedia*, de principio a fin:

«Oh Dama en quien mi esperanza destella
y que por mi salud has soportado
en los infiernos imprimir tu huella,
en tantas cosas que se me han mostrado

---

[27] Dante Alighieri, *o. c.*, (*Paraíso*, XXVI, 55-63), p. 309. La traducción del texto ha sido ligeramente modificada, utilizando de guía la anteriormente citada de Nicolás González Ruíz.

[28] San Agustín de Hipona, *o. c.*, XI, 1, p. 683.

[29] Dante Alighieri, *o. c.* (*Infierno*, XIX, 90-93 y 112-114), pp. 207 y 209.

[30] San Agustín de Hipona, *o. c.*, X, 32, p. 673.

[31] Ibíd., XV, 3, p. 146.

veo que tu poder y tu bondad
la virtud y la gracia me han prestado.
tu, desde la esclavitud, me has traído a la libertad».[32]

Dante, como Agustín en las *Confesiones*, nos ha relatado su graciosa liberación, su dolorosa conversión, su feliz acogida en la ciudad de Dios, en el reino de la luz, la humildad, el amor y la paz: el Paraíso; vedado para su amado guía, Virgilio:

«*Que aquel Emperador que hay en la altura*
puesto que fui rebelde a su doctrina,
que yo no llegue a la ciudad procura.
A todo desde allí rige y domina;
allá están su ciudad y su alta sede.»[33]

Pero con no menor pasión nos hace ver que vicarios de Cristo, miembros de la Iglesia, no sólo quedarán a las puertas de la ciudad de Dios, como su romano maestro, sino que habitarán en el infierno; pues lejos de amar, desean el dominio sobre todo, y se enredan en intrigas y disputas políticas, siendo dominados, a su vez, por la soberbia, la envidia y la avaricia (las verdaderas enseñas de la ciudad del diablo). Bien lo había dicho San Agustín en su *Ciudad de Dios*: «*Es este apetito de dominio (Libido dominandi) el que destroza a la humanidad y la colma de grandes males*»[34], es esa ambición de poder que late en el fondo del miserable corazón de todo hombre, la que nos mata, esclaviza y aleja de nuestra patria anhelada: el Paraíso.

La presencia de San Agustín en la *Divina Comedia* es profunda, recorre la obra y como no, está presente en el ámbito político, pero, soy consciente, quedan muchas cuestiones importantes por abordar, mostrar y discutir, hasta aquí sólo aludidas. La aventura no ha hecho más que empezar. La tarea, por tanto, continuará.

---

[32] Dante Alighieri, *o. c.*, (*Paraíso*, XXXI, 79-85), p. 369-371. De nuevo he modificado ligeramente la traducción.

[33] Ibíd., (*Infierno*, I, 124-128), p.13.

[34] San Agustín de Hipona, *o. c.,* III, 14, 2, p. 173.

POLÍTICA Y DIALÉCTICA EN OTLOH DE SAN EMERAMO

Susana Violante
Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina)

1. PRESENTACIÓN

Con la presente comunicación intento compartir algunos pensamientos de la particular visión del monje benedictino nacido en Ratisbona, Otloh de San Emeramo (1010–1070) sobre la simonía.

La obra de Otloh surgió en medio de una competencia de fuerzas intelectuales que, en su lucha por afianzar la doctrina cristiana, le generaron profundas crisis espirituales. Tanto, que atribuyó su conversión a una terrible visión que tuvo después de haber leído a Lucano[1] y de haberse dejado influir por la literatura pagana.

Como hombre de su época, fue absorbido por la estructura político-religiosa que le rodeaba.

Sabemos que la situación de muchos clérigos era la de enriquecerse al depositar su confianza en los reyes y señores laicos en lugar de en Dios. Otloh fue clérigo y rechazó esta etapa de su vida por «criminal», como la llamó por estar totalmente volcada a los placeres de la carne y el dinero, y considerar a ambas las «reglas del clero».

Su gran crisis la alcanzó al ver la contradicción existente en las Sagradas Escrituras que conducían a avalar lo ilícito a través de argumentaciones dialécticas y fue por este uso que objetó las artes liberales.

Políticamente denunció a papas y reyes en su *Liber Visionum*, por no acceder, éstos, al pedido de ayuda de pobres, viudas y huérfanos, priorizando, junto a los clérigos el otorgamiento del perdón de los pecados a cambio de una paga.

La usura fue el gran vicio, el gran crimen, al que otorgó una mayor dedicación en su escritura. Habló de fraude y engaño diabólico en concordancia con los usos de muchos de quienes le rodeaban que no se detenían ante nada

---

[1] Marco Anneo Lucano nació en Córdoba en el año 39 d. C. y murió en el año 65 condenado por Nerón. *Farsalia* fue el texto que leyó Otloh.

ni nadie. La ley, basada en la moral y en la justicia, era sólo una palabra que daba poder a quien más dinero tenía. La inversión de valores estaba en su auge. La virtud era el delito y en este entorno no había lugar para Dios, por esto cuestionó su divina justicia.

Otloh trató de equilibrar, a través de la dialéctica, los dos discursos, el religioso y el político en la aplicación de la reforma para mantener alejado de los «vicios» al monacato.

La avaricia fue una de las pestes que más se extendió y que no se logró eliminar. Cada uno buscaba enriquecerse injuriosamente enarbolando la riqueza y usufructuando la jerarquía clerical en pactos simoníacos.

Los clérigos fueron, a decir de Otloh, sobre todo quienes pusieron a la Iglesia en venta y fue el dinero el que llevó a determinados personajes corruptos al papado.

Esa también fue la situación de los monjes, sobre todo durante la primera mitad del siglo XI (sólo me remitiré a este siglo), que también estaban unidos al poder de los laicos. Sus edificios eran propiedad de los señores que los habían fundado y, en consecuencia, ponían a cargo de las órdenes a quienes les convenía, de aquí la simonía[2], el nicolaísmo y la querella por las investiduras, porque estas personas, que muy pocas veces pertenecían al clero, no obedecían sus reglas.

Para romper el vínculo con los señores laicos y corregir los excesos, fue necesario implementar la reforma. Otloh perteneció a la de Gorze, subsidiaria de Cluny. Fue su defensor al concebirla en su sentido más abarcador para modificar el entramado político-económico que se iba tejiendo, entre otras, con acciones simoníacas que dieron sentido a algunas nociones de su postura.

Con Otton I (y sus sucesores), comenzó un periodo de otorgamiento a los abades y obispos de vastas posesiones de tierras y edificios con todos sus derechos: de mercado, de exportación, de aduanas, más los privilegios de inmunidad y protección contra el pago de las exacciones, con lo cual los obispos tuvieron plena jurisdicción, erigiéndose así, el Emperador, en protector de la Iglesia alemana, gestando un poder episcopal territorial, de «príncipes eclesiásticos»[3].

---

[2] El término se ha tomado por Simón el Mago, él quiso comprar con dinero a los apóstoles el poder de dar el Espíritu Santo.

[3] Kempf, Friedrich, en Jedin III, *Manual de historia de la Iglesia.* Barcelona, Herder, 1980, pp. 330-335. Sección séptima: «La comunidad de pueblos Occidental y la Iglesia desde 900 hasta 1046».

En este siglo y con estas actitudes se comenzó a marcar la diferencia ontológica entre Iglesia y Estado, *regnum* y *sacerdotium*. Si bien el *rex* y el *sacerdos* estaban unidos de manera casi indisoluble, ambos lucharon por alcanzar su hegemonía desde la posesión de una verdad única surgida de la voluntad de Dios; esto, aventajaba al *sacerdos* y abría las puertas al creciente interés por el derecho. Por otro lado, se iba consolidando el poder real frente a los feudatarios, a la defensa de las fronteras orientales y las relaciones con el papado, con lo que se beneficiaba el *regnum*. Poco a poco se fue planteando el fin de la política *césaropapista* y fue apareciendo el tema de la libertad, un arcano valor fruto de tales controversias. La *Libertas Ecclesiae* buscó reivindicar su independencia del mundo laico y de la nobleza, que la había sometido por la feudalización y que, a partir de mediados del s. XI, fue la palabra ordenadora del gran movimiento de reforma.

Frente al desorden reinante de oscilantes autoridades centrales, de decadencia profunda de la acción de los obispos sumergidos en la corrupción e involucrados en las luchas de los poderes locales, el monasterio ofrecía el atractivo de un modelo político alternativo al conservar la capacidad de formación cultural y cierta organización económica que lo instalaban como ejemplo de orden y mantenimiento de la fe[4]. Si bien los monjes se caracterizaban por su pobreza y austeridad, habitaban los edificios más suntuosos, resultado de las ricas donaciones producto del sentimiento de pecado de los laicos que buscaban en sus oraciones servicios de eterna salvación. Junto con estas actitudes se produciría una vuelta al primitivo sentido de sacrificio y ofrenda para que Dios no los abandonara. En este entorno político-religioso, no fue extraña la postura de Otloh en defensa de la reforma, con papas simoníacos como Benedicto IX en 1033 y Gregorio VI en 1045.

El año mil, tal vez por no haber sucumbido, generó contradictorias manifestaciones de avaricia, lujuria y arrepentimiento; tanto de carácter individual como social. Su principio organizador lo encontramos en la reforma iniciada por los papas alemanes Clemente II, Dámaso II y Víctor II, quienes se empeñaron en volver a la antigua Iglesia y a su pureza, aunque más no fuera en una renovación moral que acabara con la simonía y el nicolaísmo[5] ya que se había llegado a dudar que quedara algún sacerdote que pudiera suministrar

[4] Como sostiene Miccoli, “Les moines”, en *L’homme médiéval.* Paris. Éd. du Seuil. 1989, p. 61.

[5] Kempf, Friedrich, en Jedin III, p. 547. Segunda parte, sección primera «La reforma gregoriana (1046-1124)».

los sacramentos porque estaba prohibido recibirlos de manos corruptas. Con el asesinato de Víctor II en 1057, quien había contado con el apoyo del obispo de Ratisbona, ciudad donde vivió Otloh, se cerró la serie de papas reformistas alemanes.

2. SIMONÍA

La simonía es un tema que nos compromete porque llevará a Otloh a detestar la dialéctica.

El propiciador de la simonía es la avaricia. Y su excusa, la pobreza. Una pobreza que ha sido concebida de formas diferentes, desde un estado del alma determinado por la ausencia de felicidad, que llevó a pasar de la penuria a la humildad para poder servir a Dios; una actitud metafísica moral de abandono de la condición de estar sin pecado; un ideal de austeridad material; una prueba en vistas a la purificación; y todas involucradas en un compromiso de solidaridad. Ser pobre era morir de hambre, ser analfabeto, ser explotado, padecer el oprobio y la muerte en la aniquilación de no saber que se es hombre. Era una debilidad que propiciaba acciones de opresión que llevaron a una doble vía, la de la condescendencia y la de la avaricia, ambas en nombre de Dios y de las formas de responder a ellas, que fueron determinando razones sociales.

De este modo la simonía estuvo sostenida por la aceptación y la exigencia de donaciones y por la compra de bienes inmuebles sacralizados e investiduras, que tenían un coste fijado en una tasa permanente a la que el derecho canónico se opuso. Se las llamó vicios, encarnaciones de los pecados capitales, y a quienes las realizaban, hijos del Diablo.

La simonía instituida en las investiduras, había olvidado su naturaleza trascendente y sobrenatural; y llevaba consigo el uso de la dialéctica para transformar el contenido de las Escrituras dándoles un orden diferente.

En el Nuevo Testamento, encontramos fragmentos en los que se quiso ir contra la avaricia individual, no obstante, habrían permitido a muchos clérigos adueñarse de bienes ajenos aduciendo estos preceptos para que las ofrendas se realizaran. Sólo indicaremos algunos como ejemplo de esta permisión:

> «Entonces, tomando Pedro la palabra, le dijo: Mira, nosotros lo dejamos todo y te seguimos: ¿qué habrá, pues, para nosotros?» (Mt 19, 27). «Y todo aquel que dejó casas, o hermanos o hermanas, o padre o madre, o

hijos o campos, por causa de mi nombre, recibirá el cien doblado y poseerá en herencia la vida eterna» (Mt 19, 29). (Lc 18, 29–30). (Mc 10, 29–30).

Se buscó una recompensa material porque así había sido el abandono.

La defensa en una Dialéctica que comenzó a enfrentarse consigo misma y con los malhechores del discurso universalizándolos en una actitud herética.

Había que dejar todo por y para Dios, a nombre de Él y de la Iglesia para obtener la vida eterna, que era mucho más que la terrena.

3. RECHAZO DE LA DIALÉCTICA

Todos estos sucesos llevaron a Otloh a mostrar, en el transcurso de sus obras, los beneficios y perjuicios de la dialéctica en relación con la retórica y la teología como acción político-religiosa. Sus quejas las dirigió directamente a los clérigos y monjes que, entrenados en las artes liberales, las usaron en los Tribunales como defensa ante las acusaciones de *nicolaísmo* o *simonía*: oro y sexo, las dos grandes lacras del siglo XI[6] que contradecían lo impuesto por la reforma que tanto defendía.

Nuestra afirmación la reforzamos con su denuncia en la *Visión XIV* (369C–370A):

> «…pocas palabras pueden ser edificantes para aquellos que se esfuerzan por completo en destruir los lugares sagrados. Por eso, ¡ay dolor!, no sólo (369 D) los laicos que ignoran la Sagrada Escritura, sino también los clérigos, instruidos por entero en temas elevados y constituidos para gobernar la plebe de los fieles ya hacen lo imposible sin preocuparse por cuán grandes tormentos sufrirán alguna vez, con tal de que se cumplan sus deseos de adquirir un cargo».
>
> «Obtengan, por lo tanto, ahora, lo que deseen, alégrense por sus dones y predios adquiridos por medio de cualquier arte o fraude; abunden en riquezas; busquen los argumentos de la sabiduría secular para convencer los corazones simples de los justos; siéntense a asechar, para engañar a los pobres y a la gente sin recursos, y para que no falte nada a su voluptuosidad, adórnense ahora con rosas y lirios; por todas partes dejen tras de sí señales de su alegría, (col 370 A) y que no haya ningún lugar, por donde

[6] Gregorio Magno clasificó a la simonía en tres: el *munus a manu* dinero o regalo; *munus ab obsequio*, servicios, favores; *munus a lingua* intercesión; *haeresia simoniaca.*

no pase por medio su lujuria y su avaricia; no obstante los juzgará y los vencerá algún día Dios, que al presente es juzgado y despreciado por ellos, y que, por aquello de que, por ahora conserva con clemencia a todos los que pecan, se piensa que perdona sus pecados sin que hagan penitencia o los ignora por completo. Estas cosas, pues, en ocasión de la visión que ya relaté recientemente, compungido y condolido, se añaden para que, si alguien por casualidad que tenga oídos para oír también llega a leerlas, se conduela conmigo, conmigo, si puede, trate de incitar a la virtud a otro previniéndolo».

Hemos visto cómo Otloh se dirigió contra aquellos clérigos y papas oportunistas y «herejes»[7] que pretendieron ser entrenados en las artes liberales para usarlas en los tribunales como defensa ante las acusaciones de adquisición de jerarquías que les facilitaron la apropiación ilegítima de propiedades que habían sido donadas a Dios. Mientras tanto, se le pidió al Papa que fuera honesto, piadoso y que declarase sobre todo la guerra a la herejía simoníaca[8] defendida con el uso de la dialéctica.

Otloh alertó sobre los peligros que el uso de las Artes contenía y el cuidado de no dedicárseles totalmente. Aunque «todas las cosas sean lícitas –dijo–, no todas son oportunas»[9]. Un oportunismo que podemos esclarecer con el riesgo que implicaba imitar, con la impunidad que podía dar la oratoria, las prácticas de inmoralidad[10].

Esa época no fue el reflejo de un mundo donde reinara la noción de caridad, aunque fuera un atributo indispensable de los representantes del poder, príncipes, reyes, etc. y que la cuarta parte del diezmo fuera destinada a los pobres de las parroquias y que algunos obispos lucharan por la paz y fundaran hospitales y hospicios en los que distribuían ropas, medicinas y alimentos,

---

[7] Hereje, del griego *hairesis*, en latín *haereticus,* el que elige lo que debe creer; cuando esa elección recae en la teoría contraria a la doctrina oficial se transforma en *hereje*. La *Hairesis* indica una escuela filosófica, doctrina o sistema que no se corresponde con la fe católica determinada por las autoridades competentes. Ampliándose posteriormente el término y aplicándose a todo aquel que se opone a los principios tenidos por ciertos en una ciencia o, inclusive, en el arte.

[8] Ewig, Eugen, en Jedin T. III, 176. Sección tercera: «La época de Carlomagno (768-814)».

[9] *Liber Proverbiorum, P. L.* 146 columna 322 D: «Omnia licent, sed non omnia expediunt».

[10] Tesis que también hallamos sostenida por Misch, Georg, *Geschichte der Autobiographie.* Frankfurt am Main, 1959, pp. 57-107.

para limpiar, como hoy, su imposibilidad de determinación resolutiva. Esta situación fue generando un diálogo particular entre ricos y pobres en la Iglesia y el monasterio.

La creencia de que Cristo vivió pobre encerraba el dilema de las consecuencias para la vida de la Iglesia, que exhortó a ser generosos en la colecta y donar dinero para una causa liberadora.

La jerarquía eclesiástica estaba presente en todos los órdenes y se vendió junto a las reliquias, obispados, abadías; se canjeó por la manutención de los hijos de los sacerdotes, clérigos o monjes, y las propiedades inmuebles producto de las donaciones.

Otloh expresó en *De tribus quaestionibus* que una cierta ceguera caía sobre los clérigos que abusaban de los estudios liberales:

> «Tienen tan gran habilidad al hablar y preparar una defensa que uno podría pensar que el mismo Cicerón estaba discutiendo, aunque fueran ellos en los tribunales».

Y agrega que:

> «Habría que dejarlos utilizar su talento, un talento dado por Dios, para defender a los pobres y a los simples. En cambio ellos, cegados por la avaricia, pueden hacerse cargo de cualquier propiedad, llenando sus barrigas de bienes temporales más que de los beneficios de Dios y de la felicidad eterna»[11].

> «Esos dialécticos –continúa Otloh– están acostumbrados a engañar la sencilla sabiduría de las personas con su razonamiento hábil» y la soberbia de su conocimiento [...] a lo que llamaba «contradecir la razón divina», y/o anular los estatutos de la ley de Dios[12].

4. ACEPTACIÓN DE LA DIALÉCTICA

Pero también el monje de Regensburg agradeció las artes que recibió de Dios designándolas: *instrumentos de la ayuda celestial* y *lecciones para los ignorantes* que les permitiría alcanzar la victoria en estas cuestiones[13]. De esta

[11] *De tribus quaesionibus, P. L.* 146, columna 78 C.

[12] *De cursu spirituali, P. L.* 146, columnas 179 a 180.

[13] *De cursu spirituali, P. L.* 146, columna 218 D.

manera aceptó la aplicación del *Trivium* para el análisis de los acontecimientos vividos y escribió que no había nada más beneficioso que ellas, un conocimiento recibido de los «infieles» que obraba en beneficio de los «fieles», aseveración que hizo constar en *De tribus quaestionibus*.

Defendió en *De cursu spirituali*, la habilidad en su uso como:

> «(…) los buenos soldados están acostumbrados a usar sus espadas (…) sólo contra sus enemigos», en este caso «contra los enemigos de la fe, buscando solamente herejes con las espadas de sus palabras sutiles»[14].

No había nada más excelente que ellas y nada que aventajase más en las cosas humanas, dispensada a los paganos por amor y divina piedad[15], y también sostuvo que los monjes ignorantes en estas artes no deberían ser recibidos en ninguna orden[16].

5. CONCLUSIÓN

La simonía no fue nueva y no hubo ni hay salida de ella, esto lo sabemos. Los ejemplos abundan, los encontramos en los relatos bíblicos; y también en la *Donatio Constantini*, que, inventada en el s. IV, y pese a ser demostrada su falsedad[17], se usó interesadamente en el s. IX. En ella se muestran las relaciones político-ontológicas entre *regnum* y *sacerdotium*. La aceptación por el Papa de tierras regaladas por parte de Carlomagno, denunciaba, por un lado, la superioridad espiritual de la sede romana y, al mismo tiempo, dejaba al clero como súbdito al transformarse el donante en *un generoso superior*, y a su vez al donar el Papa *el regalo* a Cristo, garantizaba su eterna posesión debilitando al Imperio. La *Donatio* fue usada en tiempos de Otloh, por León IX (1054), para favorecer los intereses del Imperio Francogermano al permitir unificar el poder celestial y el poder terrenal.

El siglo estaba plagado de contradicciones y de intentos de suplantar al dios metafísico y ejemplar por un dios material y corrupto. Por eso Otloh se encontró frente a la dialéctica en una situación de aceptación/rechazo y se

---

[14] *De cursu spirituali, P. L.* 146, columna 181 A.

[15] *De tribus quaestionibus, P. L.* 146, columna 89 A, caput XXII.

[16] *Liber Proverbiorum, P. L.* 146, columna 306 C.

[17] Por Nicolás de Cusa en su *De concordantia católica*, y por Lorenzo Valla, en *Del falso credita et exentita Constantini donatione reclamatio.* Falsificación de los s. VIII-IX, pp. 750-850.

empeñó en mostrar la ambigüedad que todo discurso conllevaba y que generaba como resultado una variedad de interpretaciones. Ante esta insoslayable ambigüedad, convalidó la aplicación de la dialéctica para el esclarecimiento de la significación del acontecimiento.

Muy poco después de la muerte de Otloh, con Gregorio VII, las condiciones intentaron cambiar. Los propios papas encabezaron un movimiento de purificación en la lucha contra la riqueza, las malas costumbres, los abusos de poder, etc. y este movimiento fue el que se conoció como reforma gregoriana.

Nuestro *amator dubitationis totius*[18] aplicó a su interpretación y análisis, la fuerza dialéctica que aprendió en el *scriptorium* y que le permitió condenar la corrupción con el mismo instrumento que otros utilizaban para defenderla.

---

[18] Como se hace llamar por Dios en *De suis tentationibus,* 41 A. Otloh: *De suis tentationibus, varia fortuna et scriptis. Obra de Othloh, monje benedictino del monasterio de San Emeramo de Ratisbona,* Zamora, Ediciones Monte Casino, 2007. Traducción de Santiago A. Bazzano, estudio preliminar de Susana B. Violante.

www.fundacionareces.es



Vitruvio, 5
28006 Madrid
Tel. 91 515 89 80